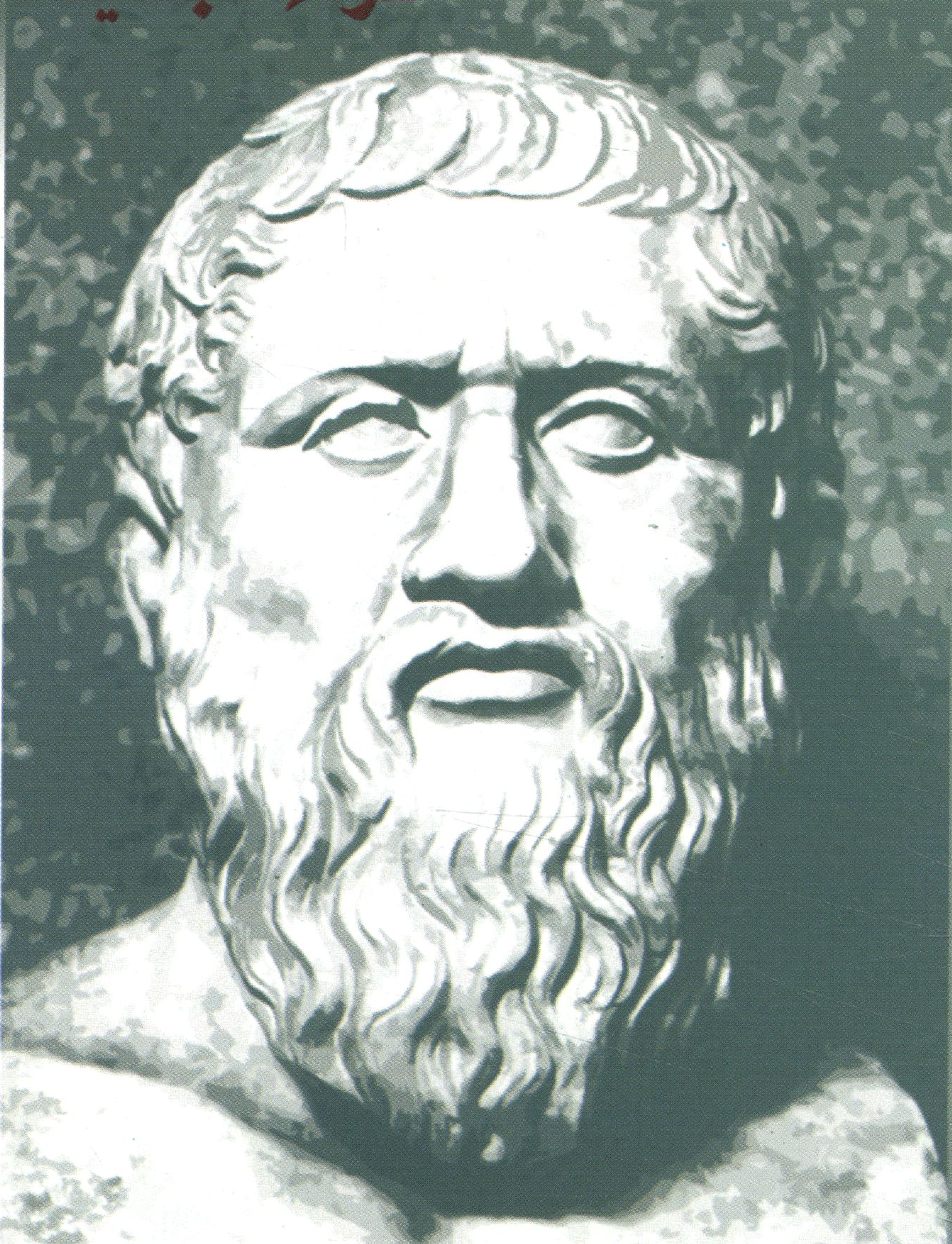
المركز القومى للترجمة

أفلاطون

قراءة جديدة



تأليف وترجمة

داود روفائيل خشبة

1785

المشروع القومى للترجمة

أفلاطون

قراءة جديدة

المركز القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1785
- أفلاطون: قراءة جديدة
- داود روفائيل خشبة
- الطبعة الأولى 2012

هذه ترجمة كتاب:

PLATO: An Interpretation

By: D.R. Khashaba

Copyright © 2005 by D.R. Khashaba

Arabic Translation © National Center for Translation, 2012

All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة.

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة.   ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤   فاكس ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com   Tel.: 27354524   Fax: 27354554

أفلاطون

قراءة جديدة

تأليف وترجمة

داود روفائيل خشبة

2012

خشبة، داود روفائيل.
أفلاطون: قراءة جديدة/ داود روفائيل خشبة
القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب٢٠١٢.
٤٠٨ ص؛ ٢٤ سم. -
تدمك ٩ ٠٨٢ ٤٤٨ ٩٧٧ ٩٧٨
١ ـ الأفلاطونية.
٢ ـ أفلاطون، ٣٤٧ ـ ٤٢٨ ق. م.
أ ـ العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٠٠١/ ٢٠١٢
I. S. B. N 978 - 977 - 448 -082 - 9

ديوى ١٨٤

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي، وتعريفه بها. والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المركز.

المحتويات

إهداء: 7

تصدير: 9

حول هذه الطبعة العربية..13

مقدمة: تأويل أفلاطون أو كيف نقرأ أفلاطون 15

الباب الأول: البصيرة السقراطية 31

الفصل الأول: الصور المعقولة 33

الفصل الثانى: عقلانية فلسفة سقراط الأخلاقية 67

الفصل الثالث: الحوار السقراطى 81

الفصل الرابع: الـ*پروتاجوراس* 125

الباب الثانى: الرؤية الأفلاطونية 147

الفصل الخامس: مغزى الـ*فايدون* 149

الفصل السادس: المعرفة والحقيقة 183

الفصل السابع: الحُجّة فى الـ*جمهورية* 205

الباب الثالث: مغامرات الفكر 309

الفصل الثامن: الـ*ليزيس* والـ*پارمنيديس* 311

الفصل التاسع: نظرية المعرفة 327

الفصل العاشر: الـ*سوفيست* 349

الفصل الحادى عشر: الـ*فيليبوس* 363

الفصل الثانى عشر: الـ*تيمايوس* 379

ملحق 1: حياة أفلاطون 395
ملحق 2: أعمال أفلاطون 397
ملحق 3: مؤلفات استُشهد بها أو أشير إليها فى ثنايا الكتاب 399

إهداء

إلى

خليل كلفت

الأديب * المفكر * الإنسان

عرفانا بفضله

تصدير

لقد قيل إن أفلاطون لم يُدرس أبدا، على الأرجح، بمثل التركيز الذى دُرس به فى أواخر القرن العشرين. وللأسف يمكن أن نقول أيضا إن أفلاطون لم يتعرّض أبدا، على الأرجح، لمثل سوء الفهم والمسخ والتشويه الذى تعرّض له فى نفس تلك الفترة.

حتى أواخر القرن التاسع عشر أو أوائل القرن العشرين كان باحثو أفلاطون يقدّمون تأويلاتهم المختلفة لأعمال أفلاطون. أما فى أواخر القرن العشرين فلم يعُد الباحثون يؤولون بل صاروا يُشرِّحون. اغتالوا أفلاطون ومضوا فى سعادة يمزّقون الجثمان مِزَقا صغيرة ليفحصوها تحت مجاهرهم التحليلية.

لم يكن غرض أفلاطون فى كتاباته، ولا فى تعليمه الشفهى، أن يقدّم منظومة فلسفية مكتملة. فكما أن الغاية الوحيدة للحوار السقراطى لم تكن، كما يُفترض عادة، الوصول إلى تعريفات صحيحة، وإنما كانت غايته ابتعاث تلك الحيرة الخلاقة التى تقود محاوريه للاعتراف بجهلهم ولأن يسعوا للاستنارة بالاتجاه إلى داخل عقولهم، فكذلك كانت غاية أفلاطون أن يقدح فى روح سامعيه وقرائه شرارة الفهم تلك التى "فجأة تولد فى الروح مثلما يومض الضوء حين توقد نار وتتغذى بذاتها من ذاتها"، على حدّ قوله فى الرسالة السابعة.

لهذا فإنه ليس بلا جدوى فحسب، بل هو ضارّ تماما، أن نُخضع كتابات أفلاطون للتحليل الدقيق والنقد الصورى محاولين أن ننتزع منها عقائد محددة ثابتة أو منظومة نظرية. كتابات أفلاطون يجب أن نقربها مُعْملين خيالنا، مهيّئين للتجاوب معها، حتى نلمح تلك الرؤى التى تتأبى على البوح والتى يمكن إيصالها فقط عبر الأسطورة والمجاز ولكن لا يمكن أبدا احتواؤها فى صياغات نظرية.

أنا لا أدعى التوصل إلى ما كان أفلاطون يعتقد أو ما كان يُعلّم ولا أنتوى أن أحاول ذلك. لا أحد يحقّ له أن يدّعى احتكارا لفهم المعنى 'الحقيقى' لأفلاطون، وأنا بكل تأكيد لا أدّعى هذا. لقد ترك لنا أفلاطون نحو ثلاثين عملا مكتوبا، أنشأها لمتعته الخاصة، إن كان لنا أن نهتدى بما جاء فى الـ*فايدروس* 276- د. وغرضى فى هذا العمل أن أقدّم الفلسفة التى أستمدّها لنفسى، حسبما أرتضيه لنفسى، من كتابات أفلاطون هذه.

إننى أدخل فى حوار حى مع أفلاطون الحى وأقدّم الفهم الذى أخرج به لنفسى من هذا الحوار، لا أنسب لنفسى أهليّة ولا لتأويلى صدقا. إننى أفعل ما فعل أفلوطين، أرد ينابيع أفلاطون الفيّاضة لأروى حديقتى، وأقدّم صيغتى الخاصة من الأفلاطونية، لا شاهد لها إلا ما تحمله فى قلبها.

نما هذا الكتاب من سلسلة من "استكشافات فى محاورات أفلاطون" كنت قد بدأتها فى وقت ما من عام 2001 . الفصول 1، 3-5 إلى 8، هى صيغ معدّلة من ستة من تلك الاستكشافات، كانت قد ظهرت فى موقع إلكترونى لى احتفظت به لعدد من السنين، كما نُشر أوّلها فى *The Examined Life Online Journal* . الفصل الثانى صيغة معدّلة من مقال كنت قد كتبته، قبل أن أبدأ سلسلة الاستكشافات، تحت عنوان "عقلانية فلسفة سقراط الأخلاقية"، وقد نُشر أيضا فى موقعى الإلكترونى وكذلك فى *The Examined Life Journal* . بقية الفصول بنيت على ملاحظات كنت أعِدّها لتلك السلسلة.

نشأة الكتاب من سلسلة من المقالات المنفصلة تفسّر وجود الكثير من التكرار، وأحيانا حتى الإعادة الحرفية، على امتداد الكتاب. ولم أحاول استبعاد كل هذا التكرار لسببين. أولا، لأن هذا كان يقتضى إعادة الصياغة وإعادة الهيكلة بصورة متسعة. بجانب ما كان ذلك يتطلبه من وقت وجهد، فإنه كان على الأرجح سيؤثر تأثيرا سلبيّا على الوحدة الداخلية والاتساق الذاتى للفصول. ثانيا، أسمح لنفسى بأن أزعم أن ذلك التكرار يتعلّق بأفكار جديدة ومهمة، تتعارض تعارضا مباشرا مع آراء استقرّت ورسخت فى الدوائر الأكاديمية؛ وعليه، فهناك مبرّر وهناك حاجة لقدر كبير من الإعادة ومن التوكيد حتى تبلغ

تلك الأفكار مقصدها. أعرف ما قد يجرّه عليّ قولي هذا، وأنا راضٍ بأن أحمل وزره.

ترتيب الفصول يمثّل مسيرة متواصلة من بصيرة أساسية، أعتقد أنه يجوز لنا أن ننسبها إلى سقراط، عبر رؤية هى على الأرجح تطوير أفلاطونى، إلى أبحاث ومغامرات فكرية يبدو أنها شغلت أفلاطون فى وقت متأخر من حياته. إننى لا أرغب فى أن أرسم خطا فاصلا أو خطوطا فاصلة عند نقطة معينة أو نقاط معينة من هذه المسيرة. بعض المسائل التى يعالجها أفلاطون بعمق وتركيز فى تاريخ متأخّر ربما تكون قد أرّقت فكره حتى فى شبابه. الـ *ليزيس*، مثلا، تثير مسائل هى، فى نظرى، أساسية فى ديالكتيك الـ *پارمنيديس*. أفلاطون لا يكون أفلاطون إذا لم يكن مهيّأ لاستشفاف مسائل جذرية حتى وهو صبى.

ثمة موضوع واحد قد يستغرب قرّاء كتابى غيابه، هو السياسة. إننى لا أعتقد أن السياسة تدخل فى إطار الفلسفة بمفهومها الدقيق. إن الفيلسوف بوصفه إنسانا يعيش فى عالمنا الواقعى سيعنى بالضرورة بالسياسة. وعسى أن يأتى الفيلسوف، رجلا كان أو امرأة، فى تعامله مع السياسة، بأسلوب تفكير صقلته الفلسفة، باهتمام بالقيم غذّته الفلسفة، لكنه لن يأتى بمبادئ سياسية أسِّست فلسفيّا. لا وجود لشيء كهذا. إن أفلاطون بوصفه أثينيا وبوصفه هيلينيا كان معنيّا بكلّ جدّية بسياسة زمانه وعالمه. هناك ملء مكتبات كاملة مما كُتب عن فكره السياسى. أنا ليس عندى شيء ذو قيمة أضيفه فى هذا المجال وأريح نفسى من الخوض فيه.

كلمة تنبيه أخيرة. ليس هذا كتابا للباحث المبتدئ؛ ليس هذا الكتاب مقدّمة لدراسة أفلاطون. إنه يناسب فقط القرّاء الذين هم على إلمام جيّد بأعمال أفلاطون والذين يتاح لهم الرجوع لتلك الأعمال.

د. ر. خشبة

مدينة السادس من أكتوبر، مصر

فبراير 2005

حول هذه الطبعة العربية

كل فلسفة أصيلة تأتى معها بلغتها الخاصة، أو، إن أردنا الدقّة، تأتى معها بعالمها الخاصّ مكتسيا بلغته الخاصّة. وإنى أزعم أنى أقدّم فلسفة أصيلة أتت بمفاهيم جديدة جاءت معها بالضرورة بلغة جديدة. ولقد لقيت عنتا فى نقل هذه المفاهيم وإلباسها كساء عربيا، خاصّة وأن لغة الفلسفة عندنا تعانى فقرا مدقعا. فالمعاجم والمراجع الشحيحة المتاحة لا تتفق فيما بينها حتى فى شأن المصطلحات التى يُفترض أن تكون مستقرّة، كمصطلحات المنطق مثلا. وحيث تصادف أن وجدتها تتفق، وجدت فى حالات عديدة أن ما اتفقتْ عليه لا يفى بغرضى وكان علىّ أن أخالفه. كل ما أرجوه أن يكون ما تحمّلته من عناء فى هذا السبيل قد أسهم بعض الشىء فى إثراء لغتنا الفلسفية فى الأصل الإنجليزى، كما فى معظم كتاباتى، امتنعت عن استخدام الهوامش، لكنى أدخلت العديد من الهوامش على هذه الترجمة، بعضها فيه إضافة وبعضها توضيحى. فكل الهوامش فى الصفحات التالية خاصة بهذه الطبعة العربية، وقد نقلت بعضها من هوامش *يوميات سقراط فى السجن*.

كذلك فإن الملحقات الثلاثة فى نهاية الكتاب: (1) حياة أفلاطون (2) أعمال أفلاطون (3) مؤلفات استُشهد بها أو أشيرَ إليها فى ثنايا الكتاب، هى بدورها إضافة خاصة بهذه الطبَعة العربية.

مقدمة

تأويل أفلاطون أو كيف نقرأ أفلاطون

houtos humôn، ô anthrôpoi، sophôtatos estin، hostis hôsper Sôkratês egnôken hoti oudenos axios esti têi alêtheiai pros sophian.

أكثركم حكمة، أيها الناس، من كان يعرف،
كما يعرف سقراط، أن ليس له حقًا من الحكمة
نصيب. (*الدفاع*، 23 ب.)

1

فهْمُنا لأفلاطون وفهمنا لطبيعة الفلسفة هما وجهان لعملة واحدة. المفهوم الأكاديمى السائد لطبيعة التفكير الفلسفى يفسد كلا من فهمنا للفلسفة وتأويلنا لأفلاطون.

إن الحال الأليمة التى انحدرت إليها الفلسفة نتجت عن مطالبة الفلسفة بأن تخدم نفس الأغراض التى يخدمها العلم، وعن انخداع الفلاسفة إذ زعموا أنهم يلبّون هذا المطلب. طولبت الفلسفة بالسعى لمعرفة موضوعية صادقة ومؤكدة، وفى جهالة زعم الفلاسفة أنهم يستطيعون ذلك. هذا شَرك على الفلسفة أن تفلت منه. وللأسف فإن هذا الخلط الضارّ بين الفلسفة والعلم أربك كل المصطلحات

اللازمة لمناقشة المسألة: 'المعرفة'، و'الصدق'، و'الفهم'، و'العقل'، إلخ.، كل هذه المصطلحات تعانى الغموض ويمكن أن تؤدى لكثير من التشوّش وسوء الفهم إذا لم نهتم بالالتفات للاستخدامات الخاصة بكل كاتب يستخدم هذه المصطلحات. ولأنى أهدف لمراجعة جذرية لفهمنا لهذه المصطلحات فإنى يؤرّقنى إدراكى بأنى معرّض بشكل خاص لسوء الفهم عند استخدامها.

تماما كما أن الوقائع المتعلقة بالعالم الطبيعى لا يمكن استخراجها من داخل العقل الإنسانى، فإن الفهم لا يمكن أن نجده خارج العقل الإنسانى. إذا اخترنا، كما هو معقول، أن نقصر مصطلح 'الصدق' على التحقق من الواقع، وحيث إننا لا يمكن أن نستمد معرفة الواقع من العقل الخالص، كما تبيّن كَنْت Kant، فعندئذ يمكننا القول بأن العقل الخالص ليس معنيًا بالصدق. معرفتنا بالواقع لا يمكن أن تمتد لتتجاوز تجربتنا، كما أكّد لوك Locke وهيوم Hume بحقّ. وعلى الجانب الآخر، فكل معنى، كل معقولية، 'نجدها' فيما تعطينا إيّاه التجربة من ظواهر، يبثّه العقل فى الظواهر. عندئذ فقط تتحوّل الظواهر من مادة تجربية معتمة ومبهمة إلى واقع منظم ذى معنى.

بالإضافة لذلك، فإن العقل لا يُصدر فقط أنساقًا تضفى المعنى والمعقولية على محتوى التجربة، وإنما يمضى فيخلق أفكارا من الرتبة الثانية ومن الرتبة الثالثة ومُثلا كل كينونتها فى العقل، وتكون الفكرة ويكون المثال حقيقة (فى مصطلحى الحقيقة ضد الوجود) بمعنى خاص مؤداه أن الأفكار والمثل تشكّل مستوى من الكينونة يتحقق فى العقل الفاعل الخلاق. 'الله'، و'الروح'، والمُثل الأخلاقية والقيم، كل هذه مفاهيم من خلق العقل، هى اختلاقات fictions أو أساطير إن شئت، لكنها تشكّل حقيقة مستوى الكينونة الروحى الذى هو الخاصية المميّزة للإنسانية.

يخطئ الدين حين يصوّر هذه المفاهيم على أنها واقع ويُسكنها فى المكان والزمان. ويخطئ العلم حين يرفض هذه الحقائق لأنها تسقط بمعايير التثبّت الموضوعية. وتخطئ الفلسفة حين تظن نفسها ملزمة بالاختيار بين الانحياز للاعقلانية الاعتقاد الدينى من ناحية وقبول شهادة العلم الموضوعى الرافضة من ناحية أخرى.

ينبغى للفلسفة أن ترى نفسها كنوع من الشعر، شعر عقلانى؛ هى تخلق أحلاما وأساطير ذاتية الاتساق، تستكنه حقائق الحياة الروحية، وتعترف فى وضوح بأن إبداعاتها هى أحلام واختلاقات وأساطير، لكنها أحلام واختلاقات وأساطير تشكِّل حقائقنا الخاصة، الحقة، التى هى أثمن ما لنا. هذا، فى رأيى، هو فحوى بصيرة أفلاطون ورؤيته، وهذا أيضا فيما أرى هو جوهر منظور كَنْت Kant، ولو أن كَنْت كان أكثر خضوعا لعقلانية rationalism عصره[1] من أن يستطيع التعبير بصورة تامّة، واضحة، متّسقة عن منظوره الصحيح فى أساسه.

عند نقطة ما من الـ*فايدون* (84جـ - 88 ب) يثير كل من سيمياس وكيبيس اعتراضات على حُجة سقراط الأولى عن خلود الروح. فى ردّه على كيبيس، يبدأ سقراط بأن يعطى بيانا عن تجربته فى التفكير الفلسفى – 'السيرة الذاتية' الشهيرة (96 أ–101هـ) – يعنى فى مضمونه التخلّى عن كل معرفة موضوعية، وليس هذا فحسب، بل ونبذ كل إثبات وكل برهان فى الفلسفة. هذا ما أسميه مبدأ الجهل الفلسفى السقراطى.

فى الفلسفة لا نسعى لنتائج مثبتة بالبرهان، ولا يمكن أن نحصل على مثل هذه النتائج المثبتة بالبرهان، بل نسعى للمعقولية، للفهم، لرؤية متّسقة. ونحن نقترب من ذلك الهدف حين تكون لنا منظومة أو شبكة من المفاهيم والمُثل والقيم ذات وضوح ذاتى، ومتسقة، وذات قدرة على أن تبث فى مختلف مراحل وجوانب تجربتنا الحياتية معنى وقيمة. هكذا تستطيع الفلسفة، والفلسفة وحدها، أن تؤدى الدور الذى كان الدين يؤديه من قبل فى الحياة الإنسانية. فالفلسفة، كما قلت مرارا فى مواضع أخرى، تخلق كونا معنويّا universe of discourse يُنشىء مجال معقولية يستطيع العقل فيه أن يمارس حياته الخاصة كعقل فاعل خلاق.

تكن هناك نتائج فلسفية نهائية أو مؤكّدة، كيف يمكننا أن نتجنب النسبية المُطْبِقة فى الأخلاق ونتجنب الشك المذهبى scepticism بوجه عام؟ عند هذه

([1]) المقصود بالطبع العقلانية بالمعنى الاصطلاحى المحدود، التى كان يمثّلها لايبنتس ولوتزة Lotze فى مواجهة إمبريقية لوك.

النقطة من الـ*فايدون* (88جـ -91جـ) يحذّر سقراط رفاقه من أن يفقدوا إيمانهم بالعقل بعبارات تبدو سطحيًا وكأنها ارتداد عن مبدأ الجهل الفلسفي السقراطي. لكن ذلك يبدو للنظرة السطحية فقط، فإن سقراط يجد الطمأنينة فى الوضوح الذاتي للمعقول. فى منتهى الأمر نجد ملاذنا الآمن الوحيد فى حقيقة العقل الفاعل الخلاق؛ نجد أن فاعلية العقل هى كل الفضيلة وهى كل الحقيقة.

مبدأ الجهل الفلسفي السقراطي يتطوّر عند أفلاطون إلى الـ ديالكتيك[2] الذى يدمّر كل افتراضاته. للتغلّب على الـ پيرونية[3] Pyrrhonism، قديمها وحديثها، والنسبية المُطبِقة، نحتاج مفهوما للعقلانية الديناميكية، حيث العقل على الدوام فى حيوية ونشاط ولا يستقرّ أبدا. أنتيستينيس Antisthenes وڤتجنشتاين Wittgenstein كلاهما عانيا بنفس القدر من غيبة مثل هذا المفهوم السقراطي للمعقول the intelligible هو أساس الأفلاطونية. المعقول يولد فى العقل. لا مفهوم يأتى إلينا من الخارج. لا إحساس sensation هو فى ذاته معقول. مفهوم المتساوى ليس مستمدًا من التجربة. قد نرى مليونا من الأشياء المتساوية مليون مرّة ومع ذلك لا تكون عندنا فكرة 'المتساوى' حتى يومض فى العقل وميض يعلن: "بالطبع، هذان متساويان!" وليس من الضرورى أن نرى كثيرا من الأشياء المتساوية كى نكوّن فكرة 'المتساوى'؛ رؤية زوج واحد من شيئين متساويين لمرّة واحدة قد توفّر المناسبة المطلوبة لخلق المفهوم. وأيضا، قد نملك مفهوم 'المتساوى' ونطبّقه على العديد من الأشياء المتساوية دون أن يكون عندنا مفهوم 'التساوى'، وهذا مفهوم لا ينبغى أن نسميه تجريدا أعلى بل مفهوما من رتبة أعلى.

ولا يصدق هذا فقط فيما يتعلّق بالأشياء غير المحسوسة مثل مفهوم 'المتساوى'. قد نرى أشجارا ولا يكون عندنا مفهوم الشجرة حتى نميّزها وسط الكلّ السديمى للأشياء المنظورة ونضفى عليها صفة مميّزة. إبصارى للشجرة حدثٌ. لكن تسميتى إياها شجرة، معرفتى إياها كشجرة، هذا فعل عقلانى، فعل

---

[2] على عادة أفلاطون فى عدم التقيّد باستخدام اصطلاحى صارم، فإنه يستعمل كلمة ديالكتيك فى مختلف صيغها ومشتقاتها بمعانى مختلفة فى سياقات مختلفة، لكنه فى *الجمهورية* يقدّم لنا مفهوما للـ ديالكتيك هو فى تقديرى جوهر ولُبّ التفكير الفلسفى.

[3] مذهب الشك الكامل المطبق.

للعقل خلاق، تصبح به الشجرة عندى، لا شيئا معطى، لا انطباعا يدخل إلىّ من الخارج، بل معنى. هذا جوهر التمييز السقراطى بين المعلوم والمحسوس.

لأن الشاغل الأول لسقراط كان الأخلاق فإنه لم يتكلم عن مفاهيم أشياء عالم الطبيعة بل عن المفاهيم الأخلاقية فقط، لكن توسيع نطاق الفكرة وتطويرها لا يبتعد بنا عن البصيرة السقراطية. حين فشل باحثو الفلسفة فى تقدير الأصالة المبدعة لمفهوم سقراط عن عالم المعقول the intelligible realm وعن القدرة الخلاقة للعقل، وإذ نظروا للـ 'صور المنفصلة' والـ 'روح المنفصلة' عند أفلاطون باعتبارهما نظريتين مستحدثتين بغير أساس فى المسعى السقراطى، جعلوا من سقراط معلما مستكينا لأخلاقيات العامة ومن أفلاطون داعية أحمق لنظريات غير مقبولة.

المسألة الفلسفية تفتح للفكر الإنسانى مجالا للاستكشاف العقلى الخلاق. هذا هو أهم ما يسهم به المفكر الأصيل فى تراث الثقافة الإنسانية. أما 'حلّ' المسألة فهو بمثابة رسم خريطة مساحية للمجال من منظور معيّن. أعطانا ثاليس (طاليس) Thales مسألة الكون، وجاء أناكسيماندر Anaximander وأناكسيجوراس Anaxigoras ولايبنتس Leibniz وشوپنهاور Schopenhauer ووايتهيد Whitehead (أسماء أوردها حسبما يتفق) فأعطونا صورا مساحية مختلفة لمجال المسألة (حسب تعبير الكلمة الألمانية *Problembereich*). وأعطانا سقراط مسألة عالم المعقول ومسألة أزليّة الروح (التى تتخفّى فى أعمال أفلاطون فى رداء خلود الروح). وأعطانا پارمنيديس Parmenides مسألة الـ **حقيقة**، التى أعطانا أفلاطون أروع وأسمى مساحة لها فى رؤيته لـ صورة الـ **خير**. كلّ هذه مفاهيم خلاقة لا يمكن أن تجدها فى شىء خارج العقل أو أن تستمدّها من شىء خارج العقل.

إننى عبّرت مرارا، فى مواضع أخرى وفى الصفحات التالية، عن رأى يقول بأن الفلسفة مسعى خلاق، يعلن نبوءات بمفاهيم ومُثل تضفى معنى وقيمة على معطيات التجربة وعلى الحياة الإنسانية. فى التفكير الفلسفى نبدأ من كلّ معيّن، يكون سديميّا بقدر ما، ونمضى فى فعل خلاق ثرىّ الخيال لنمثّله من جديد فى كلّ أكثر اتّساقا. هذا التمثيل إبداعى، لا يمكن لأية قواعد صورية أن

تجعله يُستمدّ بالضرورة من الكلّ الذى بدأنا به، ولكونه تمثيلا فهو بالضرورة ينطوى على تزييف. لكونه لا يُستمدّ بالضرورة فإنه يمكن أن يكون دائما عرضة للاعتراض عليه. ولكونه بالضرورة ينطوى عل ى تزييف فإن هذا التمثيل يمكن دائما دحضه. هذا ما يفسّر لنا مجادلات الفلاسفة التى لا نهاية لها. مهما كانت العناية فائقة فى صياغة المقدّمات، ومهما كان التزام الدِقّة فى الاستنتاج، فإن النتيجة تأتى بشىء يَدين بوجوده لفعل الخلق ولا شىء سواه. إنه دعىّ، إلا أنه دعىّ إلهى.

الفيلسوف الأصيل، الذى لا يقتصر فقط على إعادة تقديم آراء الآخرين، يستحدث طريقة جديدة للنظر إلى الأشياء. ذلك الفيلسوف، رجلا كان أو امرأة، يقدّم رؤيته، يَبْسُطها، يوضّحها، يجسّدها فى أمثلة، يتغنّى بمدحها. كل ذلك هو كما ينبغى أن يكون. لكنه بعد ذلك يمضى فيقول إن كل الآراء الأخرى خاطئة، وهذا سيّئ بما فيه الكفاية، لكنّ الأسوأ منه ألا يقف عند هذا بل يمضى لـ 'يبرهن' على أن كل الآراء الأخرى خاطئة على أساس أنها تفشل فى أن تظهر ما تظهره رؤيته هو، غير مدرك أن 'الحقيقة' التى يريد إظهارها هى نتاج طريقته الخاصة فى النظر إلى الأشياء. هذا مصدر كلّ صراعات الفلاسفة. على الفلاسفة أن يدركوا أن كل فيلسوف يخلق – بالمعنى الدقيق للكلمة – عالما معقولا intelligible universe جديدا كاملا لا يتنافى مع العوالم المعقولة الأخرى.

هناك مقولات يكون كل إنسان جدير بإنسانيته مستعدًا للدفاع عنها وللموت فى سبيلها، لكنه – إن يكن فيلسوفا حقًا – لا يزعم لها صدقا حرفيًا ونهائيا. فى المناقشات الفلسفية تكون النتيجة، بحسب العبارة التى نلقاها مرارا فى محاورات أفلاطون، ضرورية استنادا لما اتّفِق عليه *anagkaion ek tôn hômolegêmenôn*، ما هو ضرورى يكون ضروريا فقط بحكم ما اتّفِق عليه مسبقا؛ لكن ما اتّفِق عليه يمكن دائما إخضاعه للمساءلة، ويجب دائما إخضاعه للمساءلة، إذا لم يكن لنا أن يستعبدنا ما قد خلقناه بأنفسنا. لا مقولة فى الفلسفة تكون صالحة على الدوام، ببساطة ودون أية تكييفات qualifications.

أفلاطون لا ينسى هذا أبدا. أولئك الذين يتحدّثون فى ثقة عن نظرية أفلاطون فى هذا ونظريته فى ذاك ليتهم يتذكرون هذا.

من مفارقات الفكر الإنسانى والتواصل الإنسانى أننا مضطرون لأن نُجرى تفكيرنا وحوارنا بكلمات مبهمة. حلم لايبنتس Leibniz بلغة تامة الكمال هو وهم. فباستثناء أنظمة الرموز المجرّدة، الصورية تماما، التى، مهما عظمت فائدتها العملية، ينحصر فعلها فى نطاق محدود، فإن كل تفكير حى وكل حوار حى، كل تفكير وكل حوار يتعلّق بمواقف أو أوضاع 'واقعية'، 'فعلية'، 'عضوية' (أيّما كانت الصفة الملائمة) لا يمكن أن يجرى إلا فى كلمات سائلة، غامضة، غائمة، وإلا لكانت غير متعلّقة بوقائع الحياة المتغيّرة دوما، غير المستقرّة أبدا.

لهذا فإنه فى الشعر وفى الفلسفة فى أحسن أحوالها تكون اللغة فى أعلى درجات السيولة وفى أعلى درجات القدرة على الإيحاء. حين يغفل الناس عن هذا، يكون تفكير الأفراد دوجماتيا، متعصّبا، غير متسامح، وفى النقاش يرمى كل طرف الطرف الآخر بشتّى الاتهامات. أما حين نتحلّى بالوعى الذى عمل كل من سقراط وأفلاطون دواما ودون كلل على نشره، فيمكننا أن نسعى باستمرار، فى تواضع وفى صبر، نحو المزيد من الوضوح فى فهمنا لأنفسنا ونحو المزيد من التفهّم المتبادل، المتعاطف، مع رفاق إنسانيتنا.

أكثر من مرّة يتحدّث أفلاطون عن تقديم قولٍ حقّ *logos alêthês* حين يكون مزمعا أن يقدّم لنا أسطورة *muthos*. هذان لا ينفصلان: القول الحقّ لا يمكن تجسيده إلا فى أسطورة. هذا هو الدرس الذى كان علينا أن نتعلمه من أفلاطون عن طبيعة التفكير الفلسفى، لكننا كنا أكثر شطارة من أن نستوعبه.

أهدانا أفلاطون أعمق البصائر فى أنفسنا وفى الحقيقة فى كساء من أساطير مجنّحة، الصور الأزلية، الروح الخالدة، 'نظرية' التذكّر. لكن باحثينا الجهابذة يحيلون الأساطير إلى عقائد دوجماتية سخيفة، إلى نظريات واضحة الخلل، ويضيع كل شىء: الجوهر الموحى والرؤية الملهمة، كل ذلك يتبدّد حين تتحطّم صَدَفة الأسطورة التى تحويه.

هكذا 'يكتشف' الباحثون فى أعمال أفلاطون نظريات يمضون لإثبات بطلانها، وبما أن تلك النظريات هى كل ما يرونه فى أفلاطون، أو كل ما يهمهم منه، فبتدميرها تضيع كل الرؤى التى كساها بتلك 'النظريات' رؤى أثْرت الإنسانية، رؤى نقلت الإنسان حقًّا إلى مستوى جديد من الكينونة. صارت حياتنا أكثر فقرا بسبب إصرارنا على أن نكون أكثر شطارة. أصبحنا ماديّين بدلا من مثاليّين، ونقول لأنفسنا أنْ لا محيص لنا عن ذلك، إذ أننا بغير ذلك نخدع أنفسنا. ولماذا؟ لا لشيء إلا أننا وقعنا فى وهم العلم الموضوعى: نظن أن فلسفتنا يجب أن تلتزم بالدنيا وتعطينا الصدق عن الدنيا. نعجز عن أن نرى أن المادية النظرية والمثالية النظرية ليستا إلا طريقتين للنظر إلى الأشياء وأن فى مقدورنا أن نتخذ هذه النظرة أو تلك. الفلسفة ليست معنيّة على الإطلاق بالكيفية التى عليها الدنيا ولكنها معنية تماما بكيفية الحياة التى نختار أن نحياها.

من العبث أن نُخضع كتابات أفلاطون لصرامة التحليل المنطقى، سواء فعلنا ذلك لندحضه بإظهار عدم تناسق مقولاته أو لنؤيده بأن نكشف عن التناسق تحت مظهر عدم التناسق. أفلاطون لا يعطينا منظومة فلسفية محدّدة. أفلاطون يعطينا بصيرة ووحيا يساعداننا على أن ننظر داخل حقيقتنا الذاتية، التى نستطيع بعد ذلك أن نعبّر عنها فى مواقف فلسفية من صنعنا نحن. ينبع تناغم ووحدة مواقف أفلاطون الفلسفية ككل من رؤيته الأساسية لتلك الحقيقة الواحدة، حقيقتنا الذاتية ككائنات عاقلة: تلك الرؤية تنساب فتتفرّع إلى نهيرات تنتشر وتتباعد وتتقاطع دون أن تتنكّر لمنبعها الواحد.

يرهق الباحثون أنفسهم دون داعٍ فى محاولة صياغة مختلف آراء ومواقف أفلاطون فى منظومة متّسقة حسنة التّرتيب. إنه لم يكن يقدّم بيانا عن موجودات موضوعية بل كان يعبّر أسطوريًا عن حقائق تتأبّى على البوح بها، وكان حرّا فى أن يعدّل فى الصور والأوصاف الإبداعية فى تعبيره. إنك لا تطلب من رسّام يرسم عديدا من الصور لموقع طبيعى أثير لديه أن يصنع نُسَخا مكررة من رسوماته، ولا تطلب من آخر يرسم عدّة صور شخصيّة لشخص واحد، حتى وإن كان يرسمها له فى ذات الفترة من حياته، أن ينتج صورا متطابقة. إن خلطنا بين طبيعة الفلسفة وطبيعة العلم (وهو وحده المعنىّ بالموجودات الموضوعية) هو أصل الجدل الذى لا نهاية له بين الباحثين والمحاولات العبثية

لقسر أفكار عظماء الفلاسفة المبدعين على أن تتشكّل فى قوالب محددة تحديدا دقيقا. وإذا كنا نجد النموذج الصارخ لذلك فى الدراسات الخاصة بأفلاطون، فما ذلك إلا لأن أفلاطون هو الأعلى إبداعا، لكن القول يصدق فى حالة كل عظماء الفلاسفة، ويصدق أكثر بمقدار ما يكون الفيلسوف المعنىّ أكثر عمقا وأصالة.

أنا لا أستند إلى نصّ من أفلاطون لأثبت أو أدعم أو أدافع عن موقف ما. من الممكن دائما أن نستند لذات النصّ لنصل إلى موقف معارض. إنّما بتأويل وتطوير النصّ أصل إلى موقف ذاتىّ الوضوح. إنك تستطيع أن تقدّم تأويلا ميتافيزيقيّا لسيمفونية بيتهوفن الخامسة أو لقصيدة *Kubla Khan* لـ كولردج Coleridge، وقد يكون تأويلك ذا قيمة فى ذاته، لكن لا يحق لك القول بأن ذلك هو ما كان فى ذهن بيتهوفن حين ألّف السيمفونية الخامسة أو ما كان فى ذهن كولردج حين نظم *Kubla Khan*.

2

إذ يشير أرسطو Aristotle فى كتابه عن الطبيعة إلى معادلة أفلاطون للمكان بالمادة فى الـ*تيمايوس*، يضيف بطريقة عارضة: "صحيح حقّا أن ما يقوله هناك عن 'المشا رِك' يختلف عما يقوله فيما يسمى بـ 'تعليمه غير المكتوب'." (*الطبيعة*، 209ب12-15). عبارة *agrapha dogmata* التى تُرجمت فى السطور السابقة بـ 'التعليم غير المكتوب' قد نشأ عنها حدس وتخمين بلا نهاية وبطريقة جامحة فى كثير من الأحيان. فهذه العبارة، إذ أُخِذت مقترنة بما يقوله أفلاطون فى الـ*فايدروس* وفى الرسالة السابعة معارضا وضع أعمق الفكر الفلسفى فى نصّ مكتوب، مع إشارات هنا وهناك لمحاضرة لأفلاطون عن الـ خير، قد قادت مدرسة توبنجن Tübingen school للقول بأن أفلاطون كانت له فلسفة خفيّة esoteric يعلّمها لدائرة حصرية محدودة من تلاميذه.

طوال نحو أربعين من سنىّ عمره كان أفلاطون يرأس مؤسسة تعليمية. من الطبيعى أنه كان يحاضر، يتحدّث، يتحاور، وكان يعتقد جادّا أن الكتابة تقصُر كثيرا جدّا عن الكلمة المنطوقة كوسيلة لإيصال أعمق الأفكار. هل يعطينا هذا مبرّرا للقول بأن التعليم اللفظى كان مختلفا فى نوعيته عمّا يمكننا أن

نستمدّه من الأعمال المكتوبة؟ لو أن كاتبا أو كاتبة، أيريس مردوك Iris Murdoch مثلا أو أمبرتو إيكو Umberto Eco، يعبّر عن نفسه أحيانا فى كتابات نظرية وأحيانا فى قالب الرواية أو المسرحية أو الشعر، فهل نتوقّع أن نجد فى الأعمال النظرية أفكارا تختلف اختلافا أساسيًا عن تلك التى نجدها فى الأعمال الأدبية؟ ولنفرض أن أفلاطون كان يدرّس فى الأكاديميا أشياء استبعدها عن قصد من أعماله المكتوبة، فإذا لم نكن نملك بيانا واضحا ويمكن الوثوق به عن تلك التعاليم الخفيّة – ونحن فى الواقع لا نملك مثل هذا البيان – فماذا تجدينا كل مجادلاتنا ومشاحناتنا حول تلك التعاليم الخفيّة؟ إذا كان البعض يجدون متعة فى ممارسة هذه اللعبة، فلهم أن يفعلوا وهنيئا لهم، ولكن ليس لهم أن يدّعوا أنهم يضيفون مثقال ذرة لفهمنا لأفلاطون أو لفهمنا الفلسفى عامّة.

حين يتحدّث أرسطو عن تعليم أفلاطون غير المكتوب فإنى لا أجد فى ذلك أكثر مما قد أجد اليوم إذا ما أشار كاتب إلى مقال لم يُنشر بعد لمفكّر معيّن أو إلى رسالة خاصّة تلقّاها الكاتب من ذلك المفكّر أو إلى حديث له جرى معه. حين يقول سقراط فى *الجمهورية* إنه لا يستطيع أن يعطى بيانا عن الـ خير، إنما يتحدّث عن وليد رمزىّ للـ خير، وحين يقول أفلاطون فى الـ*فايدروس* (274جـ - 278ب) وفى الرسالة السابعة (341جـ - د) إن أعمق الرؤى الفلسفية لا يمكن وضعها فى نصّ مكتوب، فإن سقراط وأفلاطون لا يقولان ذلك لأنهما يحتفظان بتلك الرؤى لدائرة محظوظة من المريدين، وإنّما لسبب وجيه جدّا يشرحه أفلاطون بوضوح فى كلّ من الـ*فايدروس* والرسالة السابعة، ونستطيع أن نتبيّنه أيضا من الـ*مأدبة والجمهورية*: تلك الرؤى لا يمكن النطق بها – بأدقّ معنى لهذا التعبير – لأنها تتجاوز قدرات اللغة، وليس ذلك لأى سبب خفى، وإنما لأن تلك الرؤى هى تجربة ذاتية حيّة يجب أن تُعاش. ولتجنّب إساءة الفهم هنا، أضيف ملاحظتين هامشيتين. أولا، رفض القول بأن أفلاطون احتفظ بأعمق الرؤى ليقصرها على دائرة محدّدة لا يناقض التسليم بواقع كون الحديث الفلسفى لا يلائم كل جمهور. ثانيا، إذا كان موقف أفلاطون يجعل الرؤية الفلسفية تبدو شديدة الشبه بالاستنارة التصوّفية، فإن ذلك لا يمكن إنكاره، إلا أن هناك فارقا فى الخطوات المؤدّية للتجربة التصوّفية فى كلّ من الحالتين، وكذلك – وهذا أكثر أهمّية – فى التأويل الذى يضفيه كل من المتصوّف والفيلسوف

علـى التجربـة. المتصوّفون عـادة يعبّـرون عـن تجـربتهم الذاتيـة بلغـة معتقداتهم التقليديّـة. حـين يفعلـون ذلـك ببسـاطة ولـضرورة التعبيـر عـن تلـك التجـارب فـى صـياغة لفظيـة محدّدة، وحـين يُنظـر إلـى ذلـك التعبيـر صـراحةً علـى أنـه رمزيـة شعريـة، فلا تَعارض فى هذا مع الفلسفة؛ ولكن حين يؤخذ التأويل بحرفيّتـه علـى أنه صدق، فإن ذلك يشكّل خرافة تستعبد العقل. لهذا يصرّ أفلاطـون علـى أن أيـة صـياغة محـدّدة لمبـادئ أو نتـائج فلـسفية لا يمكـن أن تكـون نهائيـة، ولـهذا يقـول أفلاطون بأن الـ ديالكتيك يجب أن يدمّر كلّ الافتراضات.

ما جدوى أن نتجادل فيما إذا كان لأفلاطون فلسفة خفيّة لـم يكـن يبْسطها إلا لأقرب تلاميذه، ما دمنا بطبيعة الحـال لا نملـك أيـة وسيلة لمعرفـة مضمون تلك الفلسفة الخاصة؟ مهما كان اهتمامنا بالمسألة كأحجية تاريخية، فـإننى لا أستطيع أن أرى كيف يمكن أن يكون لها مدلول فلسفى، إلا أن يكون مدلولا سلبيّا يقضـى بألا نأخذ أعمال أفلاطون التـى بقيت لنـا مأخذ الجدّ. هذا موقـف قد يبـدو ظـاهر المعقوليـة، إلا أننـى أعارضـه بهذين الاعتبـارين: (1) إننـا نملـك فـى محـاورات أفلاطون فلسفة لا تبارى عمقا واتّساقا وقيمة؛ (2) إن إصـرار أفلاطـون علـى أن النـصوص المكتوبـة بذاتها لا يمكـن أن توصـل الرؤيـة الفلسفية لا يتعـارض مـع هذا ولا ينفيه، إذ أن محاورات أفلاطون لا تعطينـا مقولات محـدّدة صـادقة، إنّمـا تتيح لنا أن نفحص روحنا وأن نجد الحقيقة والقيمة داخل أنفسنا.

يبدو فـى الواقـع مـن إشـارات أرسطو إلـى آراء أفلاطـون غيـر المكتوبـة أن هذه الآراء كانت تتعلّق بصورة رئيسية، أو ربّما بأكملها، بمسـائل رياضـية. فـإذا افترضنا أن أفلاطون كان يستبقى الموضـوعات عاليـة التخصّص لتدريسها فـى الأكاديميـا، وهـذا شـىء معقـول تمامـا، فيجـوز لنـا أن نطـرح سـؤالين: (1) هـل يمكننا أن نحصل علـى صـورة واضـحة لتعليم أفلاطـون فـى تلـك الموضـوعات؟ (2) إن استطعنا ذلك، فهل يـؤثّر ذلـك جذريّا علـى فهمنـا للموقـف الفلسفى الـذى يمكن أن نستمدّه من الأعمـال المكتوبـة؟ إذا كانـت 'الآراء غيـر المكتوبـة' تتعلّق بالرياضيات أو الفلك أو غيـر ذلـك مـن التخصّصـات العلميـة، فـإن الإجابـة علـى السؤال الأول قد يهتمّ بها الرياضيون والفلكيون ومؤرخو العلوم. أمّا عن السؤال الثـانى فـإن إجـابتى تكـون نفيًـا قاطعـا. إننـى لا أظـن أنّ الــ *Principia Mathematica* تلقى بأى ضوء على العمل الفلسفى الخالص لأىّ من برتراند

رسل Bertrand Russell أو أ. ن. وايتهيد A. N. Whitehead. أعرف أن كثيرين سيرون فى قولى هذا دليلا دامغا على جهلى الصارخ. ليكن.

يخبرنا تيلر A. E. Taylor بأنه "كانت هناك فى الجيل التالى عدّة صيغ مختلفة من المحاضرة الشهيرة 'عن الـ خير'، التى يبدو أنها كانت تحوى أصرح بيان لفلسفته الخاصّة" (*Plato: The Man and His Work*, 1926، p.503). هل استطاع أحد أبدا أن يستخرج خلاصة واضحة، لا نزاع بشأنها، لذلك البيان الأصرح؟ يمضى تيلر فيقول: "علينا بالتالى أن نكتشف مواقف أفلاطون الميتافيزيقية النهائية من إشارات غير مباشرة عند أرسطو، مدعمة بشذرات قصيرة عابرة، حفظها المعلّقون المتأخرون على أعمال أرسطو، من أقوال معاصرى أرسطو الأكاديميين، أمثال زينوكراتيس Xenocrates وهرمودوروس Hermodorus." هكذا فإننا فى تلمّسنا المتخبّط لجوهر آراء أفلاطون غير المكتوبة ننحدر إلى الاعتماد على ما يقول أريستوكسينوس Aristoxenus، مثلا، إن أرسطو قد قال إن أفلاطون قد قال فى محاضرته عن الـ خير. ومن المفترض أن نعلّق كلّ أملنا فى فهم فلسفة أفلاطون على سعينا لاكتشاف ذلك المجهول.

فلسفة أفلاطون، فى رأيى، فلسفة نتشرّبها من المحاورات، وكلّ من تلك المحاورات لها عادة أكثر من مقصد. والفلسفة التى نستمدّها على هذا النحو هى، على ما أرى، تطوير لمبادئ سقراط الفلسفية ولمنظوره. إذا قلنا إن أفلاطون نقل جوهر تلك الفلسفة لتلاميذه فى محاضراته بطريقة مختلفة وبأسلوب مختلف، فإن هذا لمما يتفق مع العقل ومع طبائع الأمور. لكنى أؤكّد على نقطتين: (1) إن أفلاطون ما كان ليعطى، وما كان يمكنه أن يعطى، فى محاضراته نظرية نهائية الصياغة لا عن الـ خير ولا عن أى شىء آخر، فذلك كان ليناقض مفهومه للـ ديالكتيك. إن إدراك الـ خير، وهذا أسمى غايات التفلسف، لا يمكن أسره فى صياغة لفظية سواء كانت مكتوبة أم منطوقة. إنه ليس 'معرفة' بل هو مستوى من الرشد العقلى نبلغه بعون الممارسة الـ ديالكتيكية على نحو ما بيّن أفلاطون فى الـ *مأدبة* و*الجمهورية* والرسالة السابعة. وما ذكره أفلاطون فى الـ *بروتاجوراس* والـ *فايدروس* من مآخذ أخرى على النصوص المكتوبة هو على هامش هذا الموقف الأساسى. (2) محاولاتنا

لتركيب منظومة فلسفية 'تمضى لأبعد مما نجده فى المحاورات'، مستمدّة من تخمينات حول تعاليم لم تدوّن أبدا كتابة ولم يترك شهودُها عنها أية شهادة ، أىّ قيمة يمكن أن تكون لمثل هذه المحاولات؟ لنفرض أنه كان بين مأثور الكلام عندنا قول يقول بأن شكسبير Shakespeare كان يرفض من حيث المبدأ أن يدوّن كتابة ما كان يعُدّه أحسن قصائده، وأنه كان يرفض أن يلقيها أمام جمهور كبير، بل كان يُسْمعها لنخبة مختارة من الأصدقاء المقرّبين، وأن أولئك الأصدقاء أشاروا أحيانا لتلك القصائد الملهمة، قائلين إنها تختلف عن كل شعره المنشور، لكنّهم لم يسجلوا لنا شيئا من محتواها؛ ثمّ، واحدا بعد واحد رحل أولئك الأصدقاء عن عالمنا. كان ذلك بالطبع قمينا بأن يشكّل إغراء لا يقاوم لعشرات بل مئات من الشعراء لأن يحاولوا إعادة إبداع تلك القصائد الضائعة، ولكن هل كنا عندئذ نعتبر منظوماتهم إبداعات شكسبيرية؟

يقول سقراط فى *الدفاع* "إننى لم أكن أبدا معلّما لأحد، لكن إذا أراد أحد، بينما أنا أتحدّث مؤدّيا مهمّتى، أن يستمع، صغيرا كان أم كبيرا، فإننى أبدا لم أبخل بذلك على أحد"، *egô de didaskalos men oudenos pôpote egenomên. ei de tis mou legontos kai ta emautou prattontos oudeni ، eite neôteros eite presbuteros ،epithumei akouein pôpote ephthonêsa* (33- أ). لم يكن سقراط يرى أىّ أحد غير جدير بأن يشارك فى نقاش فلسفى، وإذا كان أفلاطون فى وقت لاحق قد رأى غير هذا، فربما كان ذلك لأنه اقتنع (مسترجعا بمرارة ما شهده من أحوال ألكبياديس[4] وآخرين) بأن مثل هذه المناقشات، كى تثمر، يجب أن تتواصل، ممتدة عبر فترة طويلة من الزمن، وأن يأتيها من يأتيها بجدّية وحسن نيّة، وليس لأن هناك شكلا خاصّا من المعرفة أو العقيدة لا يجوز أن يتاح لغير الخلصاء. كان أفلاطون

([4]) ألكبياديس: (نحو 450 حتى 404 ق.م.)، قائد وسياسى أثينى، ربيب بريكليس، كان صديقا لسقراط ومن المعجبين به فى حماس شديد، إلا أن طموحه السياسى الغلاب حال دون أن يكون بين رفاق سقراط الذين كرّسوا أنفسهم للفلسفة. فى محاورة *المأدبة* يضع أفلاطون على لسانه صورة نابضة بالحياة لسقراط فى سماته الشخصية وسلوكياته. كانت مسيرة حياة ألكبياديس عاصفة، وكانت كارثية بالنسبة لمدينة أثينا وبالنسبة لشخصه، وانتهت حياته بأن اغتيل فى فريجيا (مملكة قديمة، موقعها فى منطقة الأناضول فى تركيا الحديثة).

يعرف أن الرؤية الفلسفية "ضوء يتّقد فجأة كأنّما من شرارة وثّابة" – ضوء لا يمكن لأىّ كلمات محدّدة أن تمثّله. الكلمات، مكتوبة كانت أم منطوقة، لا يمكنها أن تفعل أكثر من أن تساعد على إطلاق الشرارة. لهذا كان التفاعل المتواصل مع عقل عظيم ضروريا للوصول إلى الرؤية الفلسفية.

إذا كان أفلاطون قد أوصانا بألا نأخذ أىّ نص مكتوب بجدّية أكثر مما ينبغى، فإن هذه الوصية ينبغى أن تطبّق على ذاك النصّ نفسه الذى يحوى تلك الوصيّة. لقد ظل أفلاطون يمارس الكتابة فى نشاط منذ شبابه حتى آخر عمره. كان يكتب، من ناحية، لمتعته الخاصة، وكان يكتب، من ناحية أخرى، ليمتع قرّاءه. لكن ذلك لم يكن كل ما فى الأمر. كانت كتاباته جادّة، وكانت عميقة، وكانت حيويّة، وكان يراد لها أن تكون كل ذلك. هل كان هناك 'صدق' فلسفى فوق وفيما وراء ما كانت تلك الكتابات تحويه؟ ليمضِ أولئك الذين يعتقدون هذا فى بحثهم عن ذلك السرّ الخفىّ. فى رأيى أن أفلاطون كان يعتقد أن 'الصدق' الفلسفى لا يمكن إيصاله فى أى صياغة لفظيّة محدّدة، سواء كانت مكتوبة أم منطوقة. البصيرة الفلسفية تُكتسب عن طريق امتحان الذات بمعاونة الحوار العقلانى، وكل كتابات أفلاطون لم تكن غير حوار كهذا، يهدف إلى مساعدة قرّائه، سعيا إلى امتحان الذات وإلى البصيرة الفلسفية. إن تحذير أفلاطون لنا من أن نأخذ أى نص مكتوب بجدّية أكثر مما ينبغى كان تحذيرا لنا من أن نأخذ أى صياغة لفظيّة محدّدة على اعتبار أنها تحوى 'صدقا' محدّدا، نهائيّا. وهذا هو نفس الدرس الذى نلقاه فى المفهوم الأفلاطونى للـ ديالكتيك.

لم يكن أفلاطون نفسه ليزعم لأعماله المكتوبة أنها يمكن أن تحلّ محل الحوار الحىّ. أما بالنسبة لنا فإنها تحقّق ذلك إن قوربت بتوجّه صحيح وأخِذت فى ضوء كل تحذيرات أفلاطون وتوضيحاته. إن قوربت بتوجّه صحيح فإنها تمكننا من أن ندخل فى حوار مع أفلاطون، وأهمّ من ذلك، فى حوار مع أنفسنا. وبالتأكيد فإن حوارا مع أفلاطون، حتى وإن يكن عن طريق الكلمة المطبوعة، لهو أرفع بكثير من حوار وجها لوجه مع كثيرين من أساتذة الفلسفة المعاصرين. حتى فى يومنا هذا، فإن أفلاطون يظلّ أفضل مدرسة للفلسفة ، الأفضل على الإطلاق.

3

أذكر حكاية حكاها لنا أبى حين كنت صبيًا. ذهب دعىّ إلى مجلس الخليفة، زاعما أنه عالم حكيم. أمر الخليفة بأن يخضع الرجل لامتحان يجريه حكيم القصر. واتّفِق على أن يأخذ الامتحان هيئة حوار بلغة الإشارة. وقف الرجلان وجها لوجه. أشار حكيم القصر بالإصبع السبّابة، فأشار الآخر بإصبعين. أشار الحكيم بإصبعه لأعلى، فأشار الآخر بإصبعه لأسفل. أظهر الحكيم بيضة دجاجة، فأظهر الدعىّ كتكوتا حيّا. عندئذ طُلب من الزائر الدعىّ أن يتنحّى، وسأل الخليفةُ حكيمَ القصر أن يدلى بشهادته. أثنى حكيم القصر على الرجل ثناء عاطرا، وقال إنه حقًا علامة حكيم، ثم أوضح قائلا: "لقد امتحنته فى اللاهوت. قلت له: 'الله واحد' فأجابنى: 'لا ثانى له'. قلت له: 'خلق السموات' فردّ قائلا: 'والأرض'. قلت له: 'يُخرج الميّت من الحىّ' فأضاف: 'والحىّ من الميّت'. عندئذ تنحّى حكيم القصر وأدخِل مدّعى الحكمة. سأله الخليفة: "ما قولك فى حكيمنا؟" فأجاب الرجل: "إنه وغد وقح، لكنّى رددت له الصاع صاعين". تساءل الخليفة: "كيف؟" فأجاب الرجل: "قال لى: 'سأخرق لك عينك' فقلت له: 'سأخرق لك الاثنتين'. قال لى: 'سأطيح بك عاليا' فأجبته: 'أنا سأطرحك أرضا'. قال لى: 'سأجعلك تبيض بيضا' فرددت عليه: 'أنا سأجعلك تفقسه'. — لم يكن أىّ الرجلين على صواب، ولم يكن أيّهما مخطئا، بل نضح كلّ إناء بما فيه.

هكذا، لكلّ منّا أفلاطونه. فى الصفحات التالية أقدّم أفلاطونى الخاصّ. لا أطالب أحدا بأن يشهد لى بأنى على صواب، لكن لا يحقّ لأحد القول بأنى على خطأ. كلّ ما له أن يقول هو ما إذا كان أفلاطون الذى أقدّمه ذا قيمة أو بلا قيمة. "استمعوا إذن إلى حلمى، إن يكن جاء من البوّابة القرنيّة أو جاء من البوّابة العاجيّة" *akoue dê to emon onar*، *eite dia keratôn eite di' elephantos elêluthen*، *الخارمديس*، 173- أ.

الباب الأول

البصيرة السقراطية

الفصل الأول

الصور المعقولة[5]

تقديم

إن سألت شخصا ليس له سوى إلمام يسير بالفلسفة: "ما أشهر ما يشتهر به أفلاطون؟" فإنه على الأرجح سيجيبك دون تردد: "نظرية المُثل (الصور) ". لكنك إن سألت أى عدد من الفلاسفة المحترفين أن يعطوك بيانا عن تلك النظرية، لما وجدت الكثير من التوافق بين إجاباتهم.

بينما ينسب بعض الباحثين (مثل بيرنيت Burnet و أ. إ. تيلر A. E. Taylor) لسقراط 'النظرية' حسبما تبدو مكتملة النضج، كما يزعمون، فى محاورات[6]الفترة الوسطى ويجدون الدلائل عليها وفيرة فى المحاورات الباكرة، وبينما يؤكّد بيرنيت Burnet أن 'النظرية' تغيب عن المحاورات 'الأفلاطونية المتميّزة' (*Greek Philosophy: Thales to Plato*، Ch. IX، 119) Sect. فإن آخرين (مثل ريتشارد كراوت Richard Kraut) يقرّرون أن 'نظرية المُثل (الصور) تظهر أوّل ما تظهر فى محاورات الفترة

([5]) من المؤسف أن الاستخدام الشائع لكلمة 'معقول' قد أضعف مدلولها كثيرا. والكلمة محورية فى فلسفة سقراط - أفلاطون ولا غنى عنها، فأرجو أن يأخذها القارئ دائما بالمعنى الاصطلاحى السقراطى الذى أعمل على توضيحه فى هذا الفصل.

([6]) يصادف القارئ على امتداد الكتاب عبارات 'المحاورات'، 'المحاورات السقراطية'، 'الحوار السقراطى'، ويحسن أن نميّز بين هذه الصيغ الثلاث فى هذا الموضع، فهذه ليست بدائل أو مترادفات. 'المحاورات' تشير إلى كل أعمال أفلاطون التى وصلت إلينا، ومعظمها فى صورة محاورات درامية (انظر الملحق 2). 'المحاورات السقراطية' تشير لمحاورات الفترة الباكرة، وهى الأقرب لأن تمثّل فكر سقراط وطريقته، تمييزا لها عن محاورات الفترة الوسيطة والفترة المتأخّرة، التى يُحتمل أن يكون فيها الكثير مما أضافه أفلاطون. عبارة 'الحوار السقراطى' تعنى طريقة سقراط فى الحوار، التى يطلق عليها Socratic *elenchus*، وكلمة *elenchus* تعنى الدحض أو التفنيد، لكنى أرى أن هذا الوصف يحمل فى طيّاته كثيرا من إساءة الفهم لحقيقة الطريقة السقراطية، لذا رأيت أن أتجنّبه فى الترجمة.

الوسطى، وعلى الأخصّ فى الـ*فايدون*. (*The Cambridge Companion to Plato*، ed. Richard Kraut، 1992، ch.2، "The intellectual background"، p.72) . كلتا النظرتين، فى رأيى، غير وافيتين.

فكرة الصور (المفاهيم) المعقولة هى أساس كل فكر سقراط وهى دعامة الحوار السقراطى. إذا كنا نجده فى الـ*فايدون* يقول: "يبدو لى أنه، إذا كان هناك ما هو جميل غير الجمال فى ذاته، فإنه لا يكون جميلا لسبب غير أنه يشارك *metechei* فى ذلك الجمال" (100 جـ)، فما تلك إلا تنويعة أخرى من التنويعات اللفظية التى لا يكفّ أفلاطون عن التجريب فيها إذ يحاول أن يجعل اللغة المحدودة – التى يعتورها النقص بالضرورة – تعبّر عن السرّ mystery غير المحدود لحلول الحقيقة فيما هو جوهريّا غير حقيقى. فى الـ*يوثيفرون* نجد صياغة واضحة تماما لمفهوم الصورة المعقولة بنفس العبارات المستخدمة فى الـ*فايدون*: "صورة واحدة للتقوى" *mian tina idean* (5 د)، "تلك الصورة فى ذاتها التى بها يكون كل ما هو تقىّ تقيّا" *ekeino auto to eidos hôi panta ta hosia hosia estin* (6 د). فى الـ*هيبياس الكبرى* يطرح سقراط السؤال: "أليست كل الأشياء الجميلة جميلة بالجمال؟" (287 جـ - د).

من ناحية أخرى فإن المفهوم السقراطى للصور المعقولة كان أساسيّا للمنظور الأفلاطونى بكامله وسأحاول أن أبيّن أننا نجد هذا المفهوم مستقرّا راسخا فى كل المحاورات المتأخرة حتى *القوانين*، تماما مثلما فى الـ*فايدون* أو أىّ من المحاورات المبكّرة.

على هذا فإنى إذا سئلت عمّا إذا كان لأفلاطون 'نظرية' فى المُثل (الصور) فإنى أجيب بـ كلا. أفلاطون استوعب تماما المفهوم السقراطى للصور المعقولة: على امتداد حياته كان ذلك المفهوم محوريا لكل فكره وكان أساسا لكلّ منظوره لمعنى الحياة والحقيقة. ومنذ وقت باكر فى مسيرته وحتى آخر عمره ظلّ يجرّب مقاربات وصياغات لعلّها تلقى ضوءا على مسألة موقف موجودات عالم المحسوس المتعدّدة من عالم المعقول. لكنه لم ينظر أبدا لأىّ من تلك الصياغات باعتبارها أكثر من حَدّوتة معقولة. لم تكن له أبدا 'نظرية مُثل' مكتملة ولم يحاول أبدا أن يثْبت أو يبرهن على صدق أىّ من تلك الصياغات. أعرف أنى إذ أقول هذا فإنى أتقدّم بدعاوى شديدة الجرأة. سأحاول فيما يلى أن

أبيّن: (1) أنّ مفهوم الصور كان أساسيّا فى فكر سقراط؛ (2) أن المفهوم جلىّ فى المحاورات الباكرة؛ (3) أن المفهوم ظلّ منبثّا فى أعمال أفلاطون حتى النهاية؛ (4) أنه أبدا لم يقدّم، ولا ادّعى أن عنده، نظرية مكتملة للمُثل (الصور).

عالم المعقول

من المستحيل أن نفصل أىّ وجه من وجوه فكر سقراط عن موقفه الأخلاقى، إذ أن سقراط كان رجلا بلغ عنده اتّحاد الفكر والحياة الشخصية حدّ الكمال. ويمكن تلخيص موقفه الأخلاقى فيما يلى: فلاح *eudaimonia* الكائن الإنسانى يكمن فى تحقّق الميزة *aretê* الخاصّة للكائن الإنسانى؛ والميزة الخاصّة للكائن الإنسانى هى العقل *nous*، *phronêsis* . أن يحيا الشخص ككائن عاقل يعنى أن تقوده فى حياته أفكار ومُثل يلدها العقل. هذه الأفكار والمُثل لا توجد فى أىّ مكان من عالم الطبيعة. إنها تنبع من العقل [7] *psuchê*. تلك هى الصور المعقولة *noêta eidê* التى ينبغى لكلّ كائن إنسانى أن يمتحنها، أن يفهمها، أن يخلّصها من درن ما أهيل عليها من افتراضات لا فكر فيها. ذلك ما كان مقصودا أن يفعله الحوار السقراطى.

رغم أنه من المتوقّع أن شابّا بمثل مَلَكات سقراط، ينشأ وسط الفوران الفكرى والروحى الذى اتّسم به منتصف القرن الخامس قبل الميلاد فى بلاد الإغريق، لا بدّ وأن يكون قد أسره لبعض الوقت سحر المباحث الطبيعية التى كانت تتوالى من كل جانب، إلا أنه يبدو من 'السيرة الذاتية' فى الـ*فايدون* (95-102) أن سقراط سرعان ما تخلّى عن تلك المباحث، ليس فقط بسبب افتقار تلك الدراسات لليقين (كما قد يُفهم من ظاهر رواية الـ*فايدون*)، وإنما أيضا لأن اهتمامات سقراط الحقّة كانت ذات منحىً آخر. كان سقراط معنيّا فى المكان

([7]) أترجم هذه الكلمة اليونانية عادة بـ الروح، لكن فى المصطلح الأفلاطونى كثيرا ما يكون الأقرب للدقة أن تترجم بـ العقل وأحيانا بـ الذات. وقد استخدم فلاسفة العرب كلمة النفس، لكن هذه الكلمة مشبَعة بالمفهوم القرآنى للنفس، وهو مختلف عن المفهوم السقراطى/الأفلاطونى للروح، لذا رأيت من غير المناسب استخدام لفظ النفس فى هذا السياق.

الأول بالحيـاة الأخلاقيـة – أو بتعبيـر أفـضل لأنـه أشـمل – بالحيـاة الروحيّـة للإنسان.

كان سقراط يرى فى وضوح أنه بفضل مفاهيم الشرف والبسالة والوفاء والاتّزان وما إليها يكون الإنسان إنسانا؛ كان يرى أنه فقط بالعيش تحت حكم مثل هذه المفاهيم وفى ضوء العقل يحيا الإنسان الحياة الإنسانية المتميّزة. وحيث أنه كان يرى أيضا أن كل كرامتنا وكل قيمتنا تكمن فى أن نحيا الحياة الخاصّة بالكائنات الإنسانية، فقد رأى أن رسالة حياته هى أن يمتحن هو نفسه تلك الأفكار وأن يحثّ الآخرين على امتحانها.

فى مخاطبته للمحكمة التى قضت بإعدامه يعلن سقراط صراحة أنه يعتبر رسالته أن يمتحن الآخرين وفى امتحانه للآخرين يمتحن نفسه، وأن "أعظم خير للإنسان هو أن يكون حديثه كل يوم عن الفضيلة وعن الأشياء الأخرى التى كنتم تسمعوننى أتحدّث عنها، إذ أمتحن نفسى وأمتحن الآخرين، فالحياة غير الممحّصة ليست حياة لإنسان" (*الدفاع*، 38 أ).

مقولة الصدق الوحيدة التى عاش سقراط بها، وعاش لأجلها، ومات فى سبيلها هى أن الكائن الإنسانى إنسان بفضل عقله أو فكره أو روحه ـــ سَمِّه *psuchê*، *nous*،*phronêsis* أو ما شئت. تلك القوّة الواحدة هى ما يعطى الحياة الإنسانية معناها وقيمتها، ورعاية تلك القوة ينبغى أن تكون شاغلنا الأول فى الحياة. ويتبع من هذا أننا نحيا حياتنا الإنسانية المتميّزة فى عالم من أفكار تزوّدنا بها تلك القوّة. أن تكون إنسانا يعنى أن تحيا – بمعنى الكلمة تماما – فى عالم من المفاهيم والمُثل والقيم والأحلام (صادقة أم زائفة).

الصوَر

تلك الصور (المفاهيم) هى عند سقراط وكذلك عند أفلاطون كلّ ما يهمّ وكلّ ما نعرف. حينما نطلق على عدّة أشياء اسما واحدا فذلك لأن العقل يضفى صورة معيّنة على تلك الأشياء. تلك الصور هى ما نعرف وتلك الصور هى ما يَعمُر عالمنا الإنسانى المتميّز. فى محاورات أفلاطون يشار إلى مثل هذه الصورة بأىّ من الكلمات *ousia*، *idea*، *eidos*،*auto to* ، دون تفرقة.

كثير من المحاورات الباكرة لها نمط مشترك. فى معرض حديث عابر يأتى ذكر إحدى الفضائل، أو يتحايل سقراط ليأتى اللفظ وكأنه جاء عَرَضا: فى الـ*خارمديس* نجد الاتّزان، فى الـ*لاخيس* الشجاعة، فى الـ*يوثيفرون* التقوى. يمسك سقراط بتلابيب اللفظ ويعلن أنه يرغب فى أن يفهم، بعون محدّثه، كنه تلك الفضيلة فى ذاتها.

حين يأتى السؤال فإنه يُطرح فى صورة بسيطة ومباشرة: "أخبرنى ما هو الاتّزان فى قولك" (*خارمديس*، 159 أ). "لنحاول أوّلا أن نقول ما هى الشجاعة" (*لاخيس*، 190 د). "أخبرنى ما هى فى قولك التقوى وما اللاتقوى" (*يوثيفرون*، 5 د). وحين يفشل رفيق الحوار (كما يحدث عادةً) فى أن يفهم المقصد الحقّ لسؤال سقراط، فيجيب بأن يعطى أمثلة من الفضيلة المعنيّة، فإن سقراط يجتهد فى أن يوضّح أنه لا يطلب مثالا ولا قائمة من أمثلة، بل يطلب ذات الـ ... *auto to*، المفهوم فى ذاته، الصورة الواحدة، الـ[8] *idea* (*يوثيفرون*، 5 د). هكذا يقول لـ يوثيفرون: "تذكّر أن ليس هذا ما طلبت منك، أن تعطينى مثالا أو مثالين من حالات التقوى العديدة، بل أن تعطينى ذات تلك الصورة *auto to eidos* التى بها تكون كلّ تقوى تقوى" (6 د). هكذا يوضّح سقراط ما يسعى إليه حين يطرح سؤالا كهذا: هو يريد الوصول إلى ذاك الذى يعطى الشىء صورته *eidos*. "أليس بالـ عدل يكون العادل عادلا؟" (*هيبياس الكبرى*، 287 جـ).

ذلك البحث عن صورة معقولة، متميّزة عن الحالات التى تتمثّل فيها، والتوكيد على الأسبقية المنطقية والقيمية للصورة المعقولة الواحدة على الموجودات العديدة، ذلك هو لبّ كل فكر سقراط وذلك هو إسهامه الباقى للفكر الإنسانى. وذلك يشكّل محور مثالية أفلاطون وهو منشأ ما أصبح يُعرف بنظرية المُثُل (الصور).

([8]) كلمة *idea* اليونانية، وهى غير الكلمة الإنجليزية 'idea'، يستخدمها أفلاطون مرادفا لكلمة *eidos*، وكلتاهما تعنى الشكل أو الهيئة، أو ما اصطُلح على تسميته فى فلسفة أفلاطون بالصورة.

فى حديثنا نستخدم كلمات مثل خيّر، ردىء، عادل، شجاع، مساوٍ، صغير، كبير. ليس من الممكن أن نفكر أو أن نتواصل بدون مثل هذه الرموز الدالة على الصور العامة. يقول لنا أرسطو Aristotle إننا نحصل على مفاهيمنا العامة بالتجريد من الأشياء التى نلقاها فى تجربتنا. لكن، ما هو التجريد حقّا؟ ألف شجرة نراها الواحدة بعد الأخرى أو نراها الواحدة بجانب الأخرى تبقى ألف انطباع منفصل أو انطباعا واحدا جامعا. فقط عندما يخلق العقل الصورة 'شجرة' وعندما يقول: 'سأدعو ذلك الشىء شجرة'، عندئذ فقط تصبح الشجرة شجرة.

كذلك، أرى أشياء عديدة، صغيرة وكبيرة. لكنْ لا شىء فى ذاته هو صغير أو كبير. لا شىء فى تجربتى المباشرة هو صغير أو كبير. ليس كافيا أن أرى ألف أو مليون شىء صغير لأكوّن مفهوم الـ 'صغير '، فلا شىء مما أراه هو صغير حقّا حتى أسمّيه صغيرا؛ لا شىء هو صغير أو كبير حتى أخلق التمييز بين 'صغير 'و 'كبير '. هذا ينطبق على كل صورة، على كل اسم. يخلق العقل صورة بفعلها يتحوّل المعطَى فى التجربة إلى معنى.

فى *الجمهورية* يقول سقراط إننا نفترض صورة *eidos* حيثما نطلق اسما واحدا على أشياء عديدة (596 أ). كما قيل لنا مرارا، نجد من ناحية عديدا من الأشياء الجميلة وعديدا من الأشياء الخيّرة، ومن ناحية أخرى نجد الجميل فى ذاته والخيّر فى ذاته، كلّ منهما صورة *idea* مفردة، كيان واحد، ذاك الذى هو كائن. هكذا نقرأ فى الـ*فايدون*: "هلا افترضنا إذن ... نوعين من الكائنات، المرئى من ناحية، واللامرئى من ناحية أخرى؟" *thômen oun ... duo eidê tôn ontôn، to men horaton، ta de aides;* (79 أ) (كلمة *eidê* (صيغة جمع *eidos*) فى هذا النصّ بالطبع تعنى ببساطة 'أنواعا' لا 'صورا' بالمعنى الأفلاطونى.) والصور غير المحسوسة هى *to "ho estin"* ذاك الذى هو كائن، ذاك الذى هو حقيقى. عند أفلاطون *to "ho estin"*، ذاك الذى هو كائن، هو المعقول ولا شىء غير المعقول. مرارا وتكرارا فى المحاورات نجده يستخدم *ousia*، *to on*، *ho estin* كمترادفات؛ نجده أحيانا فى نفس الفقرة أو حتى فى نفس الجملة يستخدم أحد هذه الألفاظ ثمّ الآخر كمرادف تامّ له. فى الفقرة الشهيرة من الـ*فايدون* (78 د) نجد مثالا بارزا لذلك.

رأى سقراط فى وضوح أن الصور التى هى شرط لإمكانية الحوار لا توجد فى العالم الموضوعى، لا تأتينا من خارجنا، إنّما تولد فى العقل. كلّ عمل سقراط طوال حياته لا يكون له معنى فى انفصال عن هذا، وسواء نسبنا 'عقيدة' التذكّر anamnesis لسقراط أم لأفلاطون، فإنها كانت تعبيرا أسطوريّا رائعا عن البصيرة القائلة بأن كلّ فهم هو ازدهار للروح (العقل). المغزى الذى هو لبّ 'عقيدة' التذكّر هو أولويّة الصور المعقولة للفهم.

القول بأن المفاهيم هى من خلق العقل لا يعنى أنها اختلاقات fictions اعتباطيّة: إنها أطُر معنوية فيها وبها وحدها تصبح أشياء العالم ذات معنى. طرح پارمنيديس Parmenides لنفسه مشكلة الـ حقيقة. عادل بين الحقيقة والكمال. ما هو حقيقى تماما يجب أن يكون تامّا. المحدود، المحدّد، المتحوّل، تلك كلّها بطريقة أو بأخرى تقصر عن الكمال. كلّها تصرخ تطلب شيئا يتجاوز كينونتها. كينونتها الناقصة لا تفسّر ذاتها. كلّها غير معقولة. لا يمكن أن تكون حقيقية. فقط ما هو كلّ، ما هو غنىّ بذاته، يمكن أن يكون حقيقيا ومعقولا. إذ نجعل الحقيقة تعادل الكمال نجعلها أيضا تعادل المعقوليّة. ما هو حقيقى وحده معقول وما هو معقول وحده حقيقى. كلّ هذه الأفكار ليست 'طبيعية '،لا يساندها شىء من معطيات تجربتنا ولا هى مستمدّة من أىّ شىء من معطيات تجربتنا. كلّها دعاوى، أوامر علويّة من عقل خلاق لا يعرف قانونا غير كلمته هو نفسه. ومع ذلك فإن هذه المعادلات رآها المفكرون، من أنسيلم Anselm حتى ديكارت Descartes، بديهية، ورأوها ملزمة للـ حقيقة.

السببية السقراطية

فى فقرة 'السيرة الذاتية' من الـ*فايدون* (95-102)، يميّز سقراط بين نوعين من التفسير — تمييزا جذريا وحيويا يبدو لى أن المفكرين الذين جاءوا بعد سقراط لم يستوعبوه بدرجة كافية. من ناحية هناك التفسير الطبيعى (الفيزيقى). هذا هو التفسير بـ 'الأسباب' الطبيعية، وهو المنهج الذى تختصّ به العلوم والذى لا أجدنى محتاجا لأن أصفه أو أشرحه؛ إنه المنهج الذى منحنا كل المعارف التى نملكها الآن وكل منجزاتنا التكنولوچية. هذا المنهج بلغ من النجاح ما يجعله صعبا علينا أن ندرك أن من الممكن أن يكون هناك منهج آخر. ولكنْ،

كما رأى سقراط فى وضوح، فإن هذا المنهج يمكن أن يعطينا معرفة واقعية مفيدة ويعطينا قدرة على التحكّم فى قوى الطبيعة، لكنه لا يعطينا فهماً.

أراد سقراط توجّها يعطينا المعقولية، ووجد ذلك فى المفهوم الخالص. فى ضوء المفهوم، الذى هو من خلق العقل، يضىء الشىء فى الوضوح الذاتى لحقيقته. هكذا فإن مفهوم الجمال، مثال الجمال، هو ما يفسّر جمال الأشياء الجميلة المحدّدة. حين يكون مثال الجمال حقيقة عند شخص ما، عندئذ يستطيع ذلك الشخص أن يجد الجمال فى الأشياء. إن شخصا لا يكون مفهوم العدل حقيقة عنده لا يمكن أبدا أن يفهم جاره الأمين الذى يرفض أن يستغلّ ميزة له على آخر حين يكون فى مقدوره أن يفعل ذلك وهو آمن. هكذا يصرّ سقراط على أن التفسير الفلسفى (أى الفهم الذى يختلف عن معرفة الواقع) لا يتحقق إلا باستيعاب المفهوم البسيط الخالص. يشرح سقراط الفرق بين المنهجين بمثال ناصع. ها هو يقبع فى سجنه منتظرا تنفيذ حكم الإعدام فيه. يمكن لعالِمٍ أن يعطينا بيانا عن وضعه وهيئته بأن يحدّثنا عن العضلات والأعصاب، عن العظام والمفاصل، وعن آليّات الحركة المتعلقة بها. لكّن ذلك لن[9]يتيح لنا أن نفهم لماذا يبقى فى سجنه بأثينا، ينتظر الموت مستكينا، بدلا من أن ينعم بالأمان فى مدينة أخرى كان أصدقاؤه قد أعدّوا العدّة لنقله إليها. إن مفاهيمه عن الحقّ

([9]) فى هذا الكتاب، وفى كثير من كتاباتى الأخرى، أركّز كثيرا على حدود العلم الموضوعى. حين كتبت الأصل باللغة الإنجليزية، كنت أخاطب حضارة جعلت من العلم دينا، ولم يكن ثمة خوف من أن يكون موقفى مشجّعا على نبذ أو اهمال العلم. لكنى الآن أخاطب من هم فى أمسّ الحاجة للعلوم الموضوعية. العلوم الموضوعية الحديثة بالنسبة لنا ضرورة حياة، وأستخدم عبارة 'العلوم الموضوعية الحديثة' لأن لفظ 'العلم' عندنا معرّض لأن يفهم فهما مغلوطا. إننا لسنا بحاجة فحسب لمنجزات العلم، إنما نحن أكثر حاجة لاكتساب العقلية العلمية ومنهج التفكير العلمى. ولا يتّسع المجال هنا لتكرار ما أردت أن أقول بحديثى عن حدود العلم، ولكنى أريد أن أؤكّد أن نقدى لموقف الفلاسفة المحدثين من العلم ليس أبدا مناهضة للعلم. إذا أردنا معالجة مشاكلنا الحياتية فلا سبيل غير العلم. إذا أردنا أن نبحث فى نشأة الكون أو نشأة الحياة أو حتى نشأة العقل ونشأة الأخلاق، فالعلم الموضوعى وحده هو الذى يعطينا بيانا بالمراحل والخطوات التى مرّ بها الكون والحياة والعقل والأخلاق حتى صار كل هذا إلى ما هو عليه الآن. أكرّر: العلم ولا شىء غير العلم يعطينا هذه المعرفة الموضوعية. لكنى فى نقدى للعلم أقول إن العلماء يخطئون حين يزعمون أن وصف صيرورة الشىء يمنحنا فهم ماهيّة الشىء. وأقف عند هذا وإلا وجدتنى أعيد كتابة كل ما كتبت من قبل.

وعن الشرف هى التى تفسّر بقاءه هناك ليموت بدلا من أن يهرب (98 جـ - 99أ).

يمضى سقراط فيقول إنه حين وجد أن البحث فى أشياء الطبيعة لا ينتج عنه الفهم الذى يطلبه، قرّر أن يلجأ إلى التفكير العقلانى ليفحص هناك حقيقة الكائنات *eis tous logous kataphugonta en ekeinois skopein tôn ontôn tên alêtheian* (99 هـ). قرّر أن يطرح فى كلّ حالة فكرة *hupothemenos hekastotes logon* تكون فى تقديره ذات فعالية، وكل ما يجده متوائما مع تلك الفكرة يعتبره صحيحا، وما لا يتواءم معها يعتبره غير صحيح (100 أ).

ما يقوله سقراط بعد هذا عظيم الدلالة. حين يحاول أن يوضّح ما يعنيه بالسعى إلى الحقيقى فى الـ *logoi* (الأفكار، المفاهيم)، يقول إنه لم يأت بشىء جديد فيما قاله توّا، بل هو ما كان يقوله دوما وهو نفس ما قاله فى الجزء السابق من حديثهم؛ وإنه كى يشرح نوع الأسباب التى يقترحها، عليه أن يعود إلى حديثه المعتاد ويقرّر أن هناك الجميل فى ذاته، والخيّر، والكبير، وما إلى هذه المفاهيم (100 ب). يجب أن يكون واضحا من هذا أن ما يُسمّى بالطريقة الفرضيّة ومفهوم الصور المعقولة يشكّلان وحدة متكاملة وأنهما، على الأقلّ بالنسبة لسقراط، لا ينفصلان.

على الرغم من أن سقراط يبدو كأنّما يطرح منهجه فى البحث عن طريق الافتراضات باعتباره بديلا لجأ إليه على مضض حين يئس من السعى إلى منهج للتفسير على أساس مبدأىْ العقل والخير، فإننا لن نخطئ إذا اعتبرنا هذا القول حيلة أدبيّة لا أكثر. يتكوّن المنهج من عنصرين مترابطين ترابطا عضويّا: نهج ومبدأ. يتلخص النهج فى طرح فكرة وفحص مضامينها. مسار البحث كله لا ينطوى على شىء غير المفاهيم؛ وذلك بالضبط هو المبدأ. كلّ 'معرفة' حقّة (المعرفة الفلسفيّة، الفهم) تبدأ وتنتهى فى العقل وفى العقل وحده. لسنا نعرف أىّ أسباب *aitiai* حقيقيّة فى انفصال عن العقل. "خطر لى أنى يجب أن أطلب الملاذ فى الـ *logoi* (الأفكار، المفاهيم) وهناك أسعى لحقيقة *alêtheia* الأشياء" (99 جـ - هـ).

الفكرة، الـ *logos*، وما يبدو أنه يتواءم *sumphonein* معها (100 أ)؛هذا هو منهج الفلسفة؛ لا دليل برهانيّا demonstrative proof، لا استنتاج قياسيا syllogistic inference، إلا كمعاونة ثانوية، ولا بيّنة خارجيّة (موضوعيّة)

external evidence. هذا كلّ الفلسفة كما فهمها سقراط وكما ينبغى، فى رأيى، أن نفهمها. إذا حاد بنا استخدام أفلاطون لمصطلح 'الافتراض' فى الـ *فايدون* وفى *الجمهورية* إلى النظر إلى فكرة الصور السقراطية (أو حتى 'النظرية' الأفلاطونية) باعتبارها فرضية كما تُفهم الفرضية فى العلوم الطبيعية، فإننا سنفشل تماما فى فهم فكر سقراط.

حين يتحدّث 'سقراط' فى *الجمهورية* (510 جـ - د) عن افتراض العدد الفردى والعدد الزوجى وثلاثة أنواع الزوايا، ينبغى أن يكون واضحا لنا من هذا أن أفلاطون حين يتحدّث عن تقديم الفرضيّات، فإنه يعنى تقديم مفاهيم تؤخذ، فى مجال الغرض الذى نكون بصدده، باعتبارها ذاتية الوضوح. فإذا ما أردنا فحص هذه المفاهيم فإننا نحتاج مفاهيم أخرى تؤخذ بدورها على أنها معقولة فى ذاتها وتُقبل دون مساءلة. وهكذا، ففى كلّ مجالات الفكر الأعلى، ننتقل دائما من مفاهيم، عبر مفاهيم، إلى مفاهيم، فى منظومة متكاملة ذاتيّا، أحقّيتها فى أن تُعدّ صائبة تنحصر فى معقوليّتها. لا مجال هنا للتطابق أو التوافق مع أىّ شىء خارج منظومة المفاهيم. وهكذا فحين 'يفترض' سقراط الصور، فإنه لا يقترح 'فرضيّة' تتطلّب التحقّق من واقعيّتها أو صوابها، إنما يقدّم مفهوما إبداعيّا يطلب تطبيقه وتطويره. وعلى هذا النحو أيضا، حين يعطينا سپينوزا Spinoza كتابه *الأخلاق* 'مدعوما بالبرهان الهندسى'، ويقدّم له بتعريفاته الثمانية، فإنه يقدّم مفاهيم إبداعية تحمل فى جوفها كلّ جوهر فلسفته، ويمكنه أن يلعب لعبة 'استنتاج' و'برهنة' كلّ مقولاته لأنها محتواة مسبقا فى 'التعريفات'.

حين ينطلق سقراط من فرضية أن كل مفهوم (صورة) هو شىء ما، فإنه، فى رأيى، لا يعنى أن المفهوم 'موجود'، بل يعنى أن المفهوم هو كينونة *ousia* معقولة. عند سقراط، كلّ شىء هو ما هو أو يصير ما هو بفعل الصورة. حقيقة الصورة، معقولية الصورة، تجعل الشىء ما هو. فإذا ما مضينا لنطوّر صيغة 'بفعل الصورة' إلى صيغة 'بالاشتراك فى الصورة'، 'بالمشاركة فى الصورة'، 'بتواجد الصورة'، إلخ.، كما يفعل أفلاطون، فكلّ هذا ليس إلا مجازا وأمثولة وأسلوبا فى التعبير، حتى وإن كنّا ننحو أحيانا (مع أفلاطون) لأن نأخذ المجاز بحرفيّة، لأن التمثيل البصرى أسهل استيعابا من المعنى المجرّد.

لهذا حين يقول سقراط مثلا: *hêgoumetha ti ton thanaton einai;* (*فايدون* 64 جـ)، فإن هذه العبارة لا يمكن أن تعني: "هل نعتقد أن الموت شيء موجود؟"، لأن هذا يكون قولا مبتذلا إلا إذا أخذناه بمعنى متعمّق بشكل خاصّ وهو غير مقصود عند هذه النقطة. السؤال إذا أخذناه أخذا سليما يعني: "عندنا فكرة محدّدة عن الموت، أليس كذلك؟"، أو "أليس لمعنى كلمة الموت معنى محدّد عندنا؟" ينبغي أن يساعدنا هذا على أن نرى أن سقراط حين يسأل، مثلا، في مجال آخر: "هل نقول بأن هناك شيء هو العدل؟"، فإن هذا لا يجب أن يؤخذ بمعنى أن مفهوم العدل 'موجود' أو أنه شيء وإنما يعني أن عندنا مفهومَ العدل، أن العدل له معنى عندنا.

الحوار السقراطى[10]

فى كل المحاورات المعروفة بمحاورات التعريف، نشرع فى البحث عن معنى صورة (مفهوم) ما، وتخيب كل محاولاتنا للتعريف. نجد المرّة تلو المرّة إذ نحاول أن نحدّد طبيعة إحدى الفضائل أو أحد المُثل أننا لا نستطيع أن نحدّد تلك الطبيعة بصفات من خارج المفهوم ذاته. المفهوم هو الحقيقة النهائية التى يجب أن نقف عندها. فى الـ *هيپياس الكبرى* نبدأ بالسؤال: ما الجمال؟ — لا نسأل: أىّ الأشياء جميلة، كما فهم هيپياس من السؤال، إنما نسأل: ما ذاك الذى به تكون كل الأشياء الجميلة جميلة؟ وننتهى بالقول: إنه بالجمال تكون الأشياء الجميلة جميلة. وفى الـ*فايدون* يقول سقراط صراحة ومؤكّدا أن تلك هى الإجابة الوحيدة الممكنة والسليمة فلسفيًا. تلك الصور، تلك المفاهيم، هى المبادئ الأولى للفهم.

([10]) يشار إليه عادة بـ Socratic elenchus. يُعرّف المعجم الكلمة اليونانية *elenchos* هكذا: "استجواب أو اختبار بغرض الدحض أو التفنيد". وقد ارتبط اللفظ بطريقة سقراط فى تمحيص المفاهيم. وإننى أرى أن طريقة الحوار السقراطية قد ساء فهمها وساء تصويرها فى الدراسات الفلسفية، وأن التركيز على معنى الدحض والتفنيد لا يؤدّى إلا إلى المزيد من سوء الفهم، ولذا فإنى أفضّل استخدام تعبير "الحوار السقراطى" فى ترجمة هذا المصطلح. انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

هذا هو الدرس الذى تعلّمنا إيّاه محاورات 'التعريف'، التى لا تنتهى أبدا إلى تعريف، وهذا ما تعلنه لنا الـ*فايدون* كأوضح ما يكون الوضوح: "يبدو لى أنه إذا كان هناك شيء جميل، غير الجمال فى ذاته، فإنه لا يكون جميلا لسبب غير أنه يشارك فى ذلك الجمال. ... إذا قال شخص ما إن شيئا ما جميل لأن له لونا بهيجا، أو شكلا ما، أو أى شيء آخر من هذا القبيل، فإننى أترك كل ذلك جانبا (فمثل هذه الأشياء تربكنى)، وأقول لنفسى فقط ببساطة، وربما بسذاجة، أنْ لا شيء آخر يجعله جميلا غير حضور الجمال" (100 جـ - د). هذا مجمل مبدأ الجهل السقراطى.

نجد بعدا آخر مشتركا فى المحاورات الباكرة ، إذ أن كل محاولة لتحديد ماهية الفضيلة، أو أية فضيلة معيّنة، تقودنا دائما إلى معادلة الفضيلة بالمعرفة *sophia*،*epistêmê* . لكنْ، أىّ معرفة؟ معرفة ماذا؟ لا نجد أية معرفة معيّنة تفى بالغرض. نجد أن علينا أن ننبذ ونتجاوز كل أصناف المعرفة النوعيّة. هكذا نجد سقراط فى المحاورات الباكرة مؤكّدا لشيء واحد: كلّ بحث عن الفضيلة (التميّز الإنسانى) يقودنا إلى المعرفة، لكننا نفشل فى أن نصل إلى إدراك ثابت لطبيعة تلك المعرفة، ولا نجد أمامنا غير العقل الحىّ الفاعل، الـ *nous* الفعّال، الذى تتلخّص حقيقته فى فاعليّته ذاتها، الـ *phronêsis*. — هذا هو أعمق معنى للجهل الفلسفى.

ثمّ نجد مبدأ لا يملّ سقراط أبدا من العودة إليه أو من أن يقود الحوار حتى يصل إليه: لا خير فى شيء، بأى معنى من معانى الخير، إلا فى صحبة العقل. لا شيء فى انفصال عن العقل الفاعل هو خير فى ذاته. كل الأشياء فى انفصال عن العقل *nous*، عن العقل الفاعل *phronêsis*، تكون فى أحسن الأحوال حياديّة. العقل الفاعل هو منبع وأساس كل خير. لكن كل أمثلة العقل المحدّدة، كل حالات العقل المتحقّق كواقع فى ظروف محدّدة، هى نسبية، وعند امتحانها يتبيّن أنها تفتقر للنهائية والثبات. ممارسة العقل فى ذاتها، العقل الفاعل النشط الخلاق، تلك هى الحقيقة الوحيدة التى يمكننا أن نركن إليها. هذه هى النتيجة، المقولة الصادقة، البصيرة التى يشير إليها الحوار السقراطى المرّة بعد المرّة حتى حيث لا يعلنها صراحة.

يرى الكثير من الباحثين أن الباب الأوّل من *الجمهورية* كُتِب فى الفترة الباكرة من عمل أفلاطون كمحاورة منفصلة. أيّا ما كان الأمر، فهذا الباب الأوّل هو فى شكله ومحتواه مماثل لمحاورات 'التعريف' الباكرة. هناك نجد سقراط يقود الحديث مع كيفالوس الشيخ إلى موضوع العدالة. كان الشيخ قد ذكر أن أعظم نفع للثروة عند الرجل الصالح يكمن فى أنها تمكّنه من أن يؤدّى ما هو مدين به للآلهة والناس. عندئذ يطرح سقراط السؤال: هل يمكننا أن نأخذ العدل على أنه يعنى ببساطة أن يردّ المرء ما يكون قد تلقّاه من آخر؟ أليست هناك ظروف لا يكون فيها ذلك الفعل حسنا؟ لنتصوّر أن رجلا تلقّى سلاحا من صديق كأمانة فى وقت كان فيه الصديق سليم العقل، فإذا ما أصيب ذلك الصديق بالجنون، فمن المؤكّد أنه يكون من الخطأ ردّ السلاح إليه (330 د- 331 جـ). أمامنا هنا سمة ثابتة نجدها فى كل محاورات 'التعريف'، هى مَعْلم أساسى فى الحوار السقراطى. كلما حاولنا أن نمسك بحقيقة مفهوم ما فى صيغة محدّدة من الكلمات، نجد أننا مهما حاولنا أن نحيط الصيغة بالتكييفات والتمييزات والاشتراطات، فإننا نجدها فى كل مرّة غير وافية بالمطلوب؛ حالما نعطى الكلمات معنى محدّدا، يمكننا أن نستمدّ منها نتائج غير مقبولة. إنه لمن صميم طبيعة الفكر المُمَوضع objectified، بوصفه تعبيرا محدّدا وبالتالى مخصّصا، أنه موبوء بالتناقض. العبارة ذات المعنى ينبغى أن تُقبل بروح طيّبة باعتبارها تنقل معنى إيجابيّا. لكن أى صياغة محدّدة يمكن نقضها بأن نبيّن أنها، إذا ما عزونا إليها النهائية والثبات، يمكن أن تقود إلى نتائج غير مقبولة. الوعى بهذا هو أحد أبعاد الجهل السقراطى. ولهذا السبب يجب أن تكون الحياة الفلسفية امتحانا لا يتوقّف؛ أن نستكين لأية صياغة محدّدة كمقولة صدق نهائية يحوّل الصدق إلى خرافة ويحوّل الفلسفة إلى عقيدة دوجماتية.

فيما بعد يسأل سقراط: هل يُنتظر من الرجل العادل أن يُلحق الأذى بإنسان أيّا كان؟ ويجيب بوليمارخوس بأن على الرجل أن يلحق الضرر بأعدائه (335 ب). فى سلسلة من التحليلات نصل إلى القول بأننا إذ نؤذى أى شىء فإننا نجعله أسوأ فى ذاك الذى يشكّل جوهر طبيعته. ثم إنه ليس من طبيعة أى فنّ أو أية قوّة أن تبثّ فى شىء آخر ما هو مناقض للتميّز الخاصّ بذلك الفن أو تلك القوّة (335 ب - د). ربما نستطيع أن نرى هنا بأوضح مما نستطيع أن نرى فى موضع آخر أن حُجج سقراط لم يُقصد بها أبدا أن تقدّم البرهان أو الدليل

بأسلوب منطقى دقيق. حُجج سقراط إثارات تعيننا على التدبّر إذ تستحثّ قيما أو مبادئ نقبلها كجزء من تراثنا أو نجدها متناغمة مع شيء متأصّل فى طبيعتنا. إن أولئك الذين يسعون لإظهار ضعف أو خطأ حُجج أفلاطون المتعلّقة بمسائل الأخلاق يخطئون القصد تماما. هل استطاع فيلسوف أبدا أن يُثبت بالبرهان صحّة مبادئ الأخلاق؟ هل استطاع أرسطو Aristotle؟ هل استطاع سبينوزا Spinoza؟ هل استطاع كَنْت Kant؟ ومن ذا يستطيع أن يذكر عقليّات أعظم من عقليّات هؤلاء؟ حين يتدخّل ثراسيماخوس فى المناقشة فيرفض صراحة المبادئ والقيم التى كان كل من سقراط وبوليمارخوس يفترضانها أساسا مشتركا، فإن المناقشة تأخذ منحى آخر، لكنها تظل خالية من أى برهان دقيق، ويظل ثراسيماخوس، الذى لم يكن أبدا يعوزه الذكاء، غير مقتنع، تماما كما لم يقتنع كاليكليس فى الـ*جورجياس*.

لم تكن غاية الحوار السقراطى أبدا أن يُرسى بالبرهان مقولة صدق (هذا شيء فى رأيى غريب عن الفكر الفلسفى)، بل أن يصل إلى المعقولية؛ لم تكن غايته أن يحاجج بالبرهان، بل أن يجعل أفكارنا تتناغم فى كلٍّ معقول. غاية الفكر الفلسفى ليست الوصول إلى الصدق، سواء كان تحليليّا أم تركيبيّا، بل أن يؤكّد النزاهة العقلية للمفكّر.

فى *الجمهورية* يقدّم سقراط مفهوم صورة الـخير، ولكن حين يُطلب منه أن يوضّح، فإنه يلجأ إلى الأمثولة ويتكلّم عن وليد الـخير الذى هو العقل *nous*. ذلك فعلا هو (بأكمل وأدقّ معنى للكلمة) الحقيقة الوحيدة التى نعرفها، وهى حقيقة لا يمكن البوح بها لأنها، ببساطة، ليست شيئا موضوعيّا يُعرف، بل هى حقيقة تعاش. لهذا يجد أفلاطون أن من المستحيل إيصال حقائق الفلسفة فى نصّ مكتوب (الـ*فايدروس* 274- 278، الرسالة السابعة 341 جـ - د؛ قارن أيضا الـ*بروتاجوراس* 347)، لأن حقائق الفلسفة لا يمكن إدراكها إلا فى عمليّة التمحيص المتبادل أو تمحيص الذات. حين توضع حقائق الفلسفة فى صياغة محدّدة، فإنها فى أحسن أحوالها تكون أساطير ومجازا، تعترف صراحة بأنها أساطير ومجاز، وتكون فى أسوأ أحوالها عقيدة عمياء ووهما. نجد المسعى الفلسفى يوصف بأنه مجاهدة لإدراك ذاك الذى هو كائن حقّا بذاك الذى هو فى

الفيلسوف مثيل الذى هو كائن حقًا (*الجمهورية* 490 أ). هذا شعر خالص ولا بدّ بالضرورة أن يكون كذلك. ونجد نفس الرسالة فى *المأدبة*، والـ*فايدروس*. فى الـ*سوفيست* نقرأ أننا فى ظلام تامّ فى أمر الحقيقة وأن "تعريف الحقيقة فى مثل صعوبة تعريف اللاحقيقة" (246 أ). وكلمة 'صعوبة' هنا لا تكاد تكون الكلمة الملائمة. الحقيقة يستحيل تعريفها؛ الحقيقة هناك ببساطة، وكل ما يستطيعه الفيلسوف هو أن يأخذ بيدنا ويقودنا إلى حيث يمكن أن نبصر الحقيقة، نعيش تجربة الحقيقة، بأن نصبح نحن أنفسنا أشبه ما يمكن أن نكون بالحقيقة. هذا درس *الجمهورية*، و*المأدبة*، والـ*فايدون*، والـ*فايدروس*، وكل أعمال أفلاطون. أفلاطون لم تكن عنده أبدا إجابة نهائية محدّدة عن أى سؤال. هذا بالضبط ما يجعله سيّد كل الفلاسفة، وهذا بالضبط هو الدرس الذى نحتاج كل الحاجة أن نتعلّمه منه.

كل واقع محدود محدّد هو ناقص. كل نقص ينطوى على تناقض. الفكر المحدّد لا يمكن أن يفلت من التناقض. هذا مبدأ يتضمّنه الحوار السقراطى، وتعلنه الـ*بارمنيدس* صراحة. جوهر الـ ديالكتيك أن يزيل، أن يدمّر anairein الفرضيّات (*الجمهورية* 533 جـ)، لأن 'فرضيّات' (مفاهيم، مقولات) الفلسفة، حالما تصاغ فى عبارة محدّدة، ينتابها بالضرورة التناقض المتضمّن فى محاولة صياغة الكامل والمطلق فيما لا يمكن أن يكون إلا غير كامل ونسبى. هذا ما أعنيه حين أقول إن كل تعبير فلسفى هو بالضرورة أسطورى. (انظر *Let Us Philosophize*، 1998، 2008 و "Philosophy as Prophecy" فى *The Sphinx and the Phoenix*، 2009).[11]

'نظرية' أفلاطون

يقول ريتشارد كراوت Richard Kraut إننا نجد فى الـ*فايدون* "لأوّل مرّة فى كتابات أفلاطون إعلانا قاطعا وحُجّة على وجود مجال realm لأشياء objects تختلف اختلافا كليًا عن الأشياء التى نألفها". (*The Cambridge Companion to Plato*، ed. Richard Kraut، 1992،

[11] آمل أن تصدر الترجمة العربية لكلا الكتابين عن المركز القومى للترجمة فى وقت غير بعيد.

"Introduction to the study of Plato"، p.7) . وفى الكتاب ذاته يقول ت. هـ. إروِن T. H. Irwin: "إذ أن أفلاطون يعتقد فى وجود حقيقة مستقلّة عن العقل يمكن معرفتها ..." (*ibid.*، "The intellectual background" ، p.72). هل يقدّم أفلاطون حُجّة على وجود الصور؟ دعنى أترك جانبا كلمة 'وجود' مؤقتا؛ سأعود إليها فيما بعد. المفهوم، أىّ مفهوم، لا يطلب برهانا ولا يمكن أن يكون له برهان. ينشئ سقراط مفهوم الصورة المعقولة، كبعد متميّز من الكينونة، متميّز عن الأمثلة المفردة التى تتجسّد فيها الصورة. المفهوم ليس واقعا موضوعيّا ولا هو مقولة صدق تثبت بالحُجّة أو البرهان، إنما ينشأ بفعلٍ إبداعى. هل يقدّم أفلاطون حُجّة على انفصال الصور؟ التمييز السقراطى بين المعقول والمحسوس يقيم بالفعل نوعين من الكينونة كعالمين (مجالين) متميّزين. هل يقدّم أفلاطون الحُجّة على 'الوجود' المنفصل للصور؟ فى الـ *فايدون* يقدّم أفلاطون الحُجّة على الوجود المنفصل للروح، لكنى لا أعتقد أنه يحاجج هناك صراحة أو يقصد أن يحاجج عن 'الوجود المنفصل' للصور. إن أفلاطون يتبنّى ويؤكّد التمييز السقراطى للـ *eidos*، *idea*، *ousia* من ناحية والأمثلة المفردة المتعدّدة من ناحية أخرى، لكن كل ما يقوله أفلاطون عن مكان تلك الصور أسطورة، تُقدَّم صراحة كأسطورة؛ كل مايقوله عن كيفيّة توصّلنا إليها هو حدّوتة معقولة؛ كل ما يقوله عن كيفيّة ارتباطها بالأمثلة المفردة هو تلمّس تجريبى فى سبيل صياغة مُرضية: لا شىء يجعل الأشياء الجميلة جميلة غير حضور *parousia*، أو اجتماع، صُحبة *koinônia* الجمال، أو أيّا ما نسمّى ذلك، "إذ أنى لا أقرر ذلك بطريقة إيجابيّة، بل أقول فقط: بالجمال تصير كل الأشياء الجميلة جميلة" (الـ*فايدون* 100 د). فى الإشارة لعلاقة الصور بالمحسوسات المفردة يستخدم أفلاطون الأسماء *parousia*، *koinônia* ، *methexis* والأفعال *katechein*، *dechesthai*، *metechein* بدون تمييز. يبدو لى أن ما يفسّر وقوع دارسى الفلسفة فى مثل سوء الفهم الفادح هذا، هو تجاهلهم لدور الأسطورة فى الفلسفة وكونهم لم يستوعبوا الدرس الأساسى للمحاورات، وهو أن التفكير الفلسفى لا يمكن أن يركن إلى أى صياغة نهائية.

لنُلقى نظرة على حُجج الـ*فايدون*: البصر والسمع، وهما أكثر حواسنا وضوحا، لا يعطياننا مدركات دقيقة أو يمكن الاعتماد عليها (65 أ - ب)؛ لا يمكن أن يكونا مصدر مفاهيمنا، التى هى واضحة لا جدال فيها. متى يدرك

العقل (الروح) الحقيقة *alêtheia*؟ العقل لا يجد الحقيقة *ti tôn ontôn* حين يعتمد على الجسد وإنما حين يفكّر عقلانيّا *logizesthai* (65 ب - جـ). (علينا أن نلاحظ هنا معادلة *alêtheia* بـ *ti tôn ontôn*). هل نقول بأن هناك العدل؟ فـى ذاتـه *auto dikaion einai ti*، والجمـال *to kalon*، والخيـر *to agathon* هل رأينا أبدا أيّا من هذا بأعيننا؟ كلا، ولا أدركناه بأى حاسّة أخرى من حواسّنا (65 د). كذلك الضخامة، الصحّة، القوّة ــــ كل هذه الصفات التى لها كينونـة *hapantôn tês ousias tugchanei hekaston on*، كلهـا تُعقل ولا تبصَر أو تدرَك بوسيلة أخرى عن طريق الحواسّ الجسديّة.

ليست هذه حُججا عن وجود منفصل إنما هى تمييز لشكلين من الكينونـة، مـادّة محسوسة غيـر مستقرّة مـن ناحيـة، وصـورة معقولـة مستقرّة مـن ناحيـة أخـرى. الصورة لهـا كيـان وهـى ذات معنـى. مـن الطبيعـى أن نتحـدّث عنهـا بوصفها موجودة إلى أن نكتشف أن هذا التعبير مفعم بالمشاكل. لكن أيّا ما كنا نعنـى بحديثنا عـن وجـود الصـور، فإننـا حالمـا نجعلهـا شيئا موضـوعيّا نـدمّر طبيعتهـا الخاصّـة، نلاشـى تميزهـا عمّا هو معطـى فـى التجربـة. (انظر "On What Is Real: An Answer to Quine's 'On What There Is'" and "Where Is I?: An examination of Gilbert Ryle's 'Courses of Action or the Uncatchableness of Mental Acts'" وتجد كلا المقالين فى (2009) *The Sphinx and the Phoenix*).

عندنا فكرة المتساوى. نفهم مـا تعنـى. هنـاك أشياء عديدة مفردة ـ عيدان وأحجـار ـ نسمّيها متساوية. يؤكّد سقراط أن هذه المفردات قد توفّر المناسبة لنشوء الفكـرة، لكنّهـا لا تكـون أبـدا مـصدرَ الفكـرة. يقـول أفلاطـون إن فكـرة المتساوى (المطلقة) لا يمكن أن تُستمدّ من المحسوسات، التى لا ثبات فيهـا أبدا، ولا من أحاسيسنا، التى لا شـىء مؤكّدا فيهـا أبدا. الأحجـار المتساوية والعيدان المتساوية، ألا تبدو متساوية لهذا الشخص وغير متساوية لذاك الشخص؟ (الـ *فايدون*، 74 أ-ج). حين يتحدّث أفلاطون هكذا عن عَوار المتعدّد على أساس أن الشىء المفرد قد يبدو متساويا وغير متساوٍ، جميلا وقبيحا، أو عـادلا وغيـر عادل، فإنه يشير إلى العَوار الذى ينطوى عليه كل وجود محدّد، إذ أن الوجود المحدّد لا يكون إلا منسوبا لخلفيّة محدّدة وظروف محدّدة. هذا بالضبط مـا كـان

سقراط يبيّنه فى كل تمحيصاته كما يظهر لنا من كل محاورات 'التعريف'. الحُجّة هنا، أيّا ما كان حكمنا عليها من وجهة النظر المنطقية، ليس القصد منها إثبات وجود الفكرة وجودا منفصلا عن الأشياء، وإنما القصد منها جلاء الفارق الجذرى بين طبيعة المحسوس وطبيعة المعقول. التمييز بين المعقول والمحسوس والقول بالمصدر الذاتى subjective للصورة *eidos* لاينفصلان.[12] والحُجّة – مثل كل حُجّة فلسفية – لا تبرهن صدق مقولة بل تُظهر مفهوما. ولهذا فإنى أرى أننا نخطئ طبيعة الحُجّة الفلسفية حين نعمل على أن نبيّن عدم كفاية مثل هذه الحُجّة منطقيّا. غرض الحُجّة عرض فكرة يتبناها أفلاطون بالفعل. أليس هذا غرض كل محاجّة فلسفية؟ هناك مجالات معيّنة من المعرفة الإنسانية – الرياضيات، علوم الطبيعة، المنازعات القضائية – حيث يؤدّى البرهان والدليل وظائف نوعية مختلفة، أما فى كل المجالات الأخرى فإن غرض المحاجة لا يكون أبدا البرهنة – وآخر من يحتاج البرهان مقدّم الحُجّة – إنما يكون الغرض جلاء الفكرة. إن الباحثين المحدثين يحتاجون اللجوء لمحاجّات بالغة الالتواء ليبرهنوا على صحّة أو خطأ أفلاطون فى تفكيره، ذلك لأنهم يريدون أن يصبّوا منظور أفلاطون – الذى هو رؤية إبداعية – فى قالب منطقى جامد ليس مهيّأ لاحتواء الرؤية.

ذاك الجوهر الذى نسعى لبيانه، الذى هو غاية التفكير العقلانى، هو دوما هو هو، هو ذاك الذى يكون، الذى هو حقيقى، ذاك الذى يملك الكينونة (الـ*فايدون*، 78 جـ - د). وما معنى أن نقول إنه دائما هو هو، لا يتغيّر؟ حقيقة المعقول ليست إلا معقوليته؛ معقوليته هى حقيقته. شاعريّة أفلاطون تَلفّ بصيرة سقراط فى غمام تصوّفى. الغور التصوّفى والشعر يتوافقان مع البصيرة إلى أن نحاول أن نفرض عليهما ثباتا وحرفيّة لم يكونا لهما.

حين نقرأ فى الـ*فايدون* أنه حين ينطلق الفكر فى آفاقه العليا، فى التفكير العقلانى، تكون الروح (العقل) فى استقلال عن الجسد، لا نسبيّا وإنما مطلقا، فإن ذلك لا يشير فى المكان الأوّل لانفصال الروح عن الجسد (بصرف النظر

([12]) فى الأصل الإنجليزى أوضحت أنى تحدّثت هنا عن 'المصدر الذاتى' subjective تجنّبا لكلمة mental بما تحمله من [illegible].

عن أن أفلاطون فى الـ*فايدون* كان بصدد تقديم الحُجّة على مثل هذا الانفصال)، وإنما يشير لمعنى أعمق، هو أن مثل هذا التفكير يجرى على مستوى من الكينونة يختلف نوعيًا عن كينونة الجسد.

عندنا إذن شكلان من الكينونة ، المرئى واللامرئى *duo eidê tôn ontôn، to men horaton، ta de aides* . (نلحظ هنا مثالا آخر لنفور أفلاطون من جمود المصطلحات، فمن المؤكّد أنه ما كان ليسمح باعتبار المرئى بعضا من *tôn ontôn* بالمعنى الدقيق للعبارة.) اللامرئى يبقى دواما على طبيعته (إذ أنه ليس إلا جوهرا وهيئة)، والمرئى دائم التحوّل (79 أ). الصور والمفردات المحسوسة تنتميان لعالمين متميّزين؛ هما ليسا كيانين منفصلين فى نفس العالم. كلمة 'وجود' لا يمكن أن تعنى نفس الشىء حين تطبّق على هذين. فإذا قلنا إن المفردات موجودة، عندئذ لا يكون صوابا أن نتحدّث عن الصور (المفاهيم) بوصفها موجودة؛ وإذا قلنا إن الصور حقيقة، فعندئذ لا يمكن أن ننسب الحقيقة للمفردات بنفس المعنى. لهذا أرى أن ما أقول به من ضرورة التمييز الجذرى بين الوجود والحقيقة (انظر *Let Us Philosophize*، 1998، 2008 خاصّة الباب الثانى، الفصل الثانى) قد يساعد فى تخفيف الاضطراب المترتّب على عزوف أفلاطون عن تثبيت المصطلحات، دون أن نبتعد عن جوهر الموقف السقراطى - الأفلاطونى.

القول بأننا كلما أطلقنا اسما واحدا على أشياء مفردة عديدة فلا بدّ أن تكون هناك صورة واحدة تشارك فيها المفردات المتعدّدة، هذا القول ليس برهانا على وجود الصورة وإنما هو خلق لمفهوم عالم المعقول الذى بفعله يصبح للمفردات المتعدّدة معنى — مفهوم بفضله يعى العقل حقيقته الذاتية ويدرك قوّته الذاتية. وبالمثل فإننا حين نقول إن المعرفة لا يمكن أن تكون إلا متعلقة بغير المتغيّر، فإننا بذلك لا نبرهن على وجود غير المتغيّر، وإنما ننشئ التمييز بين عالم المحسوس المتحوّل وعالم المعقول المستقرّ، حتى وإن يكن استقرار عالم المعقول ليس إلا استقرارا تخيّليًا يضفيه العقل على دفق عالم الواقع دائم الزوال.

الباحثون ضللتهم شاعريّة أفلاطون. لا يصحّ أن نتحدّث عن 'اعتقاد أفلاطون بالصور'، كما يفعل كثير من الباحثين، كأن من الممكن أن يعتقد

المرء بالصور بمثل ما يعتقد بالأشباح. إما أن يملك الشخص مفهوم الصور أو لا يملكه، ومعظم الباحثين المحدثين، ببساطة، لا يملكونه. إنهم يعيشون بدون مفهوم الصور، بدون مفهوم عالم المعقول، ويا لفقر عالمهم! من الخطأ أن نتحدّث عن الصور كأشياء موضوعية. حتى إن شاركنا أفلاطون حلمه بـ سماء الصور، سيكون علينا أن نفكّر في طبيعتها لا كموجودات objects وإنما كمعقولات – لهذا فإنني أرى أن كلمة 'أفكار' ليست غير ملائمة، بشرط أن نأخذها بشيء من الحيطة.

ما هو جوهري للحياة الفلسفية ليس أن نعرف أو نعترف بـ 'وجود' الصور – وهو موقف لم يعبّر عنه أفلاطون أبدا على وجه التحديد – وإنما أن يكون لنا وعي بالصور وأن نحيا مع الصور بأن نمارس حياة العقل والتأمّل. أن نحيا حياة إنسانية حقّة يعني أن نحيا حياة عقلانية ، وأن نحيا حياة عقلانية يعني أن نُخضع كل ما هو معطًى للمساءلة. كل معطى يظل ببساطة معطى هو تقييد للعقل. هذا هو الأساس العقلاني للرسالة التي كرّس لها سقراط كل حياته ممتحنا ذاته وممتحنا الآخرين، وهذا هو جوهر الجهل السقراطي: لا معرفة محدّدة يمكن أن تُقبل باعتبارها نهائية. إذ أتقدّم بهذا التأويل أعرف أني أزعم زعما شديد الجرأة. آمل أن الصفحات التالية ستظهر أن زعمي لا يشطح بعيدا جدّا.

هل نقول إن الصورة كائن entity؟ ماذا يمكن أن نعني بذلك؟ يمكننا أن نجعل مدلول الكلمة يتّسع أو يضيق حسبما نشاء. بالطبع، كل ما نستطيع أن نتحدّث عنه هو شيء نتحدّث عنه ، هو شيء يمكن ذكره. لكنْ إذا كنا نعني بهذا اللفظ ما يتجاوز ذلك فينبغي أن نحرص على أن يكون ما نعني واضحا. الأشياء المادّية توجد: مفروض أننا نعرف معنى ذلك. ولكن ما الذي نعنيه بـ وجود الفكرة؟ الفكرة التي توجد بطريقة ما في مُخّي ليست فكرة؛ إنها شيء آخر. الفكرة، كفكرة، لا يمكن أن تكون إلا في عقلي ، وليس في مُخّي. إنها ليست مجرّد كلمة أو مجرّد صوت؛ إنها معنى، إنها لمحة من العقل الفاعل. العقل الفاعل هو الحقيقة، هو كل الحقيقة، والفكرة حقيقة كلمحة من تلك الحقيقة. الفلاسفة المحدثون يسألون عن نوع الكينونة التي ننسبها لـ مدلول الكلّي referent of the universal. السؤال، في رأيي، معيب. إنه يتحدّث عن الكلّي ومدلول الكلّي وكينونة المدلول. الصحيح أن الكلي هو المدلول وهو كينونة ذاته. إننا كي نستخدم اللغة على الإطلاق ، كي نفكر، علينا أن نجزّئ ما

هو واحد. كى نفهم علينا أن نعود إلى الواحد. مرّة أخرى نجد مسعانا يرجع بنا لبصيرة سقراط الفذّة: فى الفكرة البسيطة *ousia*،*eidos* ولا شىء سواها نجد الحقيقة.

التمييز السقراطى بين المعقول والمحسوس لا يعنى وجود الصور منفصلة عن الأشياء المحسوسة: أن نقول بهذا يعنى أن نضع الصور والأشياء الموضوعيّة على مستوى واحد من الكينونة، أن نحيل الصور إلى 'مزيد من نفس الشىء'، وبهذا ننفى تميّزها. التمييز السقراطى يشير إلى بعدين من الكينونة، يختلفان أحدهما عن الآخر كاختلاف المكان والزمان. لا يسمح أفلاطون أبدا لرؤياه لعالم سماوى من الصور بأن يُعْتِم التمييز الأصلى بين المعقول والمحسوس.

المسكن السماوى للصور فى الـ*فايدروس* شعر صريح. أفلاطون أبدا لم يُشر ولو تلميحا لإمكانية أن يكون الأمر غير ذلك. الصعود إلى صورة الجمال فى الـ*مأدبة* لم يكن صعودا فى المكان. يكتمل الصعود وتتحقّق الرؤية فى العقل وليس خارج العقل. وكذلك فى الـ*جمهورية*، نجد المسيرة إلى صورة الـ خير رحلة روحانية خالصة.

بين المحدثين من قالوا بأن المقولات توجد كأشياء موضوعية مثالية propositions exist as ideal objects. هذا الزعم يستند لنفس الأساس الذى تستند إليه فكرة 'وجود' الصور، ويحاول أن يأخذ بعين الاعتبار نفس البصيرة. المقولة تجسّد الفكرة فى صياغة لغوية محدّدة. المقولة لا تستنفد الفكرة. ليس ممكنا فحسب التعبير عن الفكرة بلغات مختلفة، وإنما حتى فى نفس اللغة يمكن أن تكون الفكرة منبعا لما لا نهاية له من الصياغات. إذ يحاول المفكر، رجلا كان أم امرأة، أن يكسو الفكرة بالكلمات، يعيش تجربة مولد الصيغة اللغوية من الفكرة. هذا، فى رأيى، يشير إلى كون الفكرة حقيقة، حقيقة تتسامى على كل تمثلاتها فى تعبير محدّد. هذا، فيما أظنّ، هو المعنى الذى أراد أن يؤكده القائلون بأن للمقولات وجودا موضوعيا مثاليا. لكنى أعتقد أن كلا من كلمة 'وجود' وكلمة 'موضوعى' فى هذا القول يجانبهما التوفيق. التعبير أو القول (ولندَعْ جانبا الآن مصطلح المقولة الذى 'يرقص على السلم' بين سماء المعنى وأرض اللفظ) لا يوجد إلا كشىء محدّد، مفرد، متجسّد. الفكرة، حسب

مصطلحى، لا هى توجد ولا هى شىء موضوعى، إنما هى حقيقة، حقيقة حيّة، لها كينونتها فى عقل حىّ خلاق. ماذا عن العقل؟ هل للعقل 'وجود'؟ حيث نجعل العقل ضدًا للجسد يكون كلّ من العقل والجسد تجريدين، محض اختلاقين mere fictions، لا يقوم أيّهما منفصلا بذاته. الكلّ فقط له كينونة، وداخل ذلك الكلّ أتحدّث عن الجسد كـ موجود وعن العقل كـ حقيقة. فى التجريد، أقول إن العقل حقيقى لكنه غير موجود وإن الجسد موجود لكنه غير حقيقى. هذا ليس إلا مصطلحى الخاصّ ولغتى الخاصّة، لكنى أعتقد أنه يعبّر عن شىء ذى معنى.

'نقد أفلاطون الذاتى'

الباحثون الذين يعزون 'نظرية الصور' لسقراط وأولئك الذين يرون أن أفلاطون استحدث 'النظرية' فى الفترة الوسطى، كلا الفريقين على حدّ سواء يشيع بينهم القول بأن الجزء الأوّل من الـ*پارمنيديس* يراد به نقد 'النظرية' وأن أفلاطون نبذها بعد ذلك. هذا القول، فى نظرى، ليس له ما يبرره. الجزء الأوّل من الـ*پارمنيديس* يُبرز ويفحص الصعوبات التى تكتنف صياغة أفلاطون لعلاقة المتعدّد المحسوس بالصورة المعقولة الواحدة، صعوبات لم تكن فى أى وقت من الأوقات غائبة عن وعى أفلاطون. وينتهى النقد بتوكيد واضح لضرورة الصور لكل حوار.

المناقشة في الجزء الأوّل من الـ*پارمنيديس* لا تدور حول المفهوم الأساسى للـ صور *ideai*، إنما تدور حول مسألة خاصّة هى مسألة العلاقة بين الـ صور والحالات المتعدّدة المفردة التى تتمثل فيها. إننى أميل للاعتقاد بأن سقراط كان يقنع بالقول بأن الأشياء المفردة (الموجودات العديدة المتحوّلة) تكتسب صفاتها المعقولة من المفاهيم التى تولد فى العقل. وربما يكون قد تكلم بطريقة غير مدقّقة عن مشاركة الأشياء المحسوسة فى الصور. أفلاطون هو من أثار مشكلة صيغة تلك المشاركة، وحتى آخر أيام حياته لم يستقرّ على إجابة مُرضية. لماذا؟ لأن هذه واحدة من تلك الأحاجى التى يخلقها التفكير النظرى لنفسه والتى لا يمكن أبدا أن يكون لها حلّ نهائى، لأنها، ببساطة، تبدأ بفصل ما لا ينفصل. المعقول كلٌّ، كليّته (كونه كلا) هى حقيقته. لا بأس بأن نتحدّث عن معقوليّته من ناحية وعن كينونته من ناحية أخرى: فهكذا يعمل الفهم النظرى، بأن يخلق

تمييزات مختلقة fictitious distinctions. لكننا حالما نحاول أن نضفي النهائية على تلك التمييزات، نجد أنفسنا في متاهة لانهائية، بأدقّ معنى لهذا التعبير. هذا هو لبّ درس الـ*پارمنيديس*، كما أحاول أن أبيّن في الفصل الذي أناقش فيه هذه المحاورة.

تبدأ المناقشة حيث نجد زينو Zeno يقرأ على الحاضرين كتابه الذي يسعى فيه لأن يقيم الدليل على أن افتراض تعدّد الموجودات يقود بالضرورة لتناقضات. يطلب منه سقراط أن يعيد قراءة الجدليّة الأولى التي تحاجج بأن المتعدّد لا مهرب له من أن يكون متماثلا وغير متماثل في آنٍ واحد. يقترح سقراط أننا إذا قبلنا القول بصورة المتماثل في ذاته وصورة اللامتماثل في ذاته، عندئذ لا تكون هناك مشكلة في النظر للأشياء المفردة باعتبارها تشارك في التماثل واللاتماثل في آن واحد. لن يكون هناك شيء غريب في هذا المزج، إنما كان ليدهشه أن يجد خلطا في الصور في ذاتها (127 د - 130 أ). (في الـ*سوفيست* نجد مسألة امتزاج الصور تناقَش مناقشة تفصيلية، مما يُظهر لنا أن أفلاطون لم يتوقّف أبدا عن معالجة مختلف أوجه مشكلة مشاركة المحسوسات في الصور) .

هنا يتدخّل پارمنيديس، فيسأل سقراط إن كان هو بنفسه قد جاء بهذا التمييز، الصور من ناحية، والأشياء التي تشارك فيها من ناحية (*chôris men*، *chôris de*) ؟ هل يظنّ أن هناك تماثلا غير التماثل الذي فينا؟ (130 ب). إن يكن ثمة 'فصل' هنا فهو فصل تقحمه علينا ضرورات اللغة. 'الفصل'، إن يكن لزاما علينا أن نستخدم الكلمة، هو فصل منطقي لا فيزيقي. ليس هناك، جوهريّا، مجال لـ 'وجود' منفصل، مهما يكن أفلاطون، بمزاجه التصوّفي والشاعري، قد أسعده أن يمنح الصور دارًا سماويّة. إن كان لزاما علينا أن نخصّ الصور بـ 'مكان '، فإن ذلك 'المكان' لا يمكن إلا أن يكون هو العقل. سأتّهم حتما بأني أقحم على أفلاطون فكري الخاصّ. إني أعترف بأني أكسو فكر أفلاطون بلغتي الخاصّة، لكني أقول بأني إذ أفعل هذا لا أزيّف لبّ ذلك الفكر.

يمضي پارمنيديس ليستفهم من سقراط عما يعتقد أن له صورا. للعدل والجمال والخير؟ بالتأكيد. للإنسان والنار والماء؟ يتردّد سقراط. للشَعر والوحل

والقذر؟ يبدو سقراط وجلا ويؤنبه پارمنيديس: إنك ما زلت صغيرا يا سقراط، ولم تتمكن منك الفلسفة تماما بعد، وإلا لما ازدريت مثل هذه الأشياء (130 ب - هـ). لا يجب أن نحمل هذا على أنه "شيء من سخرية مهذّبة" كما يريدنا تيلر Taylor أن نفعل *Plato: the Man and his Work*)، 1926، p.351)، إنما يجب أن نأخذه بمعنى أنه إذا كانت الصور التى تولد فى العقل هى مصدر كل معقولية، فعندئذ يجب أن نقبل بصور لكل ما يمكن إدراكه وما يمكن أن يكون موضوعا للحوار. ربما يكون أفلاطون قد وجد هنا مشكلة. فهو من ناحية يرى أن 'النظرية' تقضى بأن تكون هناك صور لأحقر الأشياء (هكذا نجد فى الـجمهورية صورة للسرير وللطاولـة *trapeza*،*klinê*)، وهو من ناحية أخرى كان، وجدانيّا، مشدودا إلى الصور باعتبارها مُثلا سامية. حين ندرك أن حقيقة الصور تكمن فى إبداعيّة العقل الفاعل، تتلاشى المشكلة: عقلنا هو مصدر وأساس كل معقوليّة: معقوليّة ما هو بالغ الكمال وما هو حقيقى تماما، وبالمثل، معقوليّة ذاك الذى هو غارق تماما فى الزوال واللاحقيقة.

يمضى پارمنيديس بعد ذلك فيثير سلسلة من الصعوبات المنطقية التى تكتنف فكرة المشاركة كمحاولة للتعبير عن علاقة المفردات المتعدّدة بالصورة الواحدة. الصعوبات كلها من النوع الذى لا بد وأن يكتنف كل صياغة نظريّة. مثل هذه الاعتراضات المنطقية، حين تثار ضدّ فكرة إبداعيّة أو منظور إبداعىّ يقوم على بصيرة حقّة، لا تنقض أبدا جوهر الفكرة أو المنظور بل تظهر فقط العوار الملازم بالضرورة لكل صياغة فكريّة محدّدة. ليت أكاديميينا الذين يتناحرون فى جدل لا ينتهى يعلمون أنهم بذلك لا يكسبون إلا المزيد من عمى البصيرة؛ لو أنهم كانوا ديالكتيكيين بحقّ لأدركوا أن وظيفة النقد السوىّ أن يقود إلى بصر أكثر عمقا بالرأى الذى يتناوله النقد.

عند نقطة معيّنة من الحوار يطرح پارمنيديس حُجّة كانت لها على مدى الأيام مسيرة حياة زاخرة، اتّخذت خلالها أكثر من صورة. سأعلق على هذه الحجة بشىء من الطول هنا، وإن لم يكن بالقدر الذى آمل أن أتناولها به فى موضع آخر. حين نرى عديدا من أشياء تبدو كلها كبيرة، نقول إنها تشارك فى صورة *idea* واحدة، صورة الكبر. لكن صورة الكبر ذاتها وتلك المفردات الكبيرة، ألا تتطلب صورة كبر أخرى تشارك كلها فيها؟ على هذا يبدو أننا

ننساق إلى ارتداد لانهائى (132 أ - ب). هذه الحُجّة أو المعضلة تولدت عنها صيغ عديدة سمّيت بأسماء مختلفة: 'الرجل الثالث'، الارتداد اللامحدود أو اللانهائى indefinite or infinite regress، ومؤخّرا مشكلة أو معضلة التحميل الذاتى self-predication. إنها فى الأساس نفس المعضلة التى نشأت عنها مفارقة رسل Russel's paradox. ورغم أن هذه الصيغ تختلف فى هيكلها المنطقى، فإننى لا أجده ضروريّا لغرضى هنا أن أميّز بينها، فعندى جواب واحد لجميعها.

المعضلة معضلة زائفة. الصورة من الممكن – فى لون من ألوان التعبير – أن ننسب إليها صورتها، إنما تنشأ المشكلة إذا أخذنا ذلك بمعنى أننا نستطيع أن نفصل صورة الصورة عن كينونتها. صحيح أننا نجد أحيانا فى المحاورات عبارات تعوزها الدقة مثل: "صورة التقوى لا بدّ أن تكون تقيّة". إذا تساهلنا فى أمر اللغة قليلا، فهناك معنى ما يمكن أن نعبّر عنه بهذه الكلمات. لكن أفلاطون لم يكن من الغفلة بحيث يغيب عنه أن عبارة 'الكبر كبير' قول سخيف. إنه لمن جوهر الموقف السقراطى أن المفهوم لا يستمدّ معناه من أىّ شىء من خارج المفهوم. المفهوم هو حقيقة ذاته. هذا معنى المقولة السقراطيّة: "بالجمال تكون كلّ الأشياء الجميلة جميلة". إننا لا نحتاج نظريّةً مشاركة لتبرير أو تفسير هذه البصيرة. حالما ننظر إلى المفهوم (الكبر) على أنه شىء، وإلى معناه على أنه شىء آخر، ننزلق إلى شتى ألوان المعضلات. هذا هو أسّ مفارقة رسل الشهيرة، والحلّ الذى اقترحه رسل، نظرية الأنماط Theory of Types، ليس إلا اعترافا بأنه عند نقطة ما (لدى سقراط، عند كلّ النقاط) علينا أن نقول: "ذاك هو ذاك!"، علينا أن نقنع بالمفهوم. لأن رسل لم يذهب إلى الحدّ الذى ذهب إليه سقراط، فإن حله يبقى حلا منقوصا وتتوالى المفارقات التى تتولد منه. لكن إذا كان أفلاطون قد كشف زيف تلك الحُجّة، كما يظْهر لنا جليّا من *الجمهورية* 597 جـ، فلماذا لم يُزل اللبس هنا؟ لأن أفلاطون لم يكن يعمل على أن يقدّم حلولا بل على أن يستحثّ التفكير. مرارا وتكرارا نجده فى المحاورات يطرح مشكلة، أو يتقدّم باعتراض، أو يدسّ مغالطة، ويترك لقرّائه أن يُعملوا عقولهم لإيجاد الحلّ.

ثم تأخذ المناقشة منعطفا قد يرى البعض أنه يستوجب أن أتعامل معه هنا إذ يبدو أنه يتعارض صراحة مع الموقف الذى أتبناه. لكنْ ربما لا يكون علىّ حقًا أن أقول الكثير هنا إذ أن الاعتراض المثار هناك هو ما كنت أردّ عليه على امتداد ما كتبت فى هذا الفصل.

يقول سقراط: ألا يمكن أن تكون الصورة فكرة *noêma* لا يمكن القول بأنها توجد فى موضع *engenesthai* غير العقل *en psuchais*؟ يعترض پارمنيديس قائلا إن الفكرة لا بدّ أن تكون فكرة لشىء ما. حالما نقرّ هذا فإن أىّ شخص له إلمام بمبادئ المنطق يمكنه أن يصنع الأهوال (132 ب - جـ). يكمن الخطأ فى تجزئة الفكرة، التى هى كل، إلى فكْرة وذاك الذى تكون الفكرة فكرة له. حين نفكّر فى الجمال أو فى الأحمر، فإنه لا يكون عندنا فى كل حالة من الحالتين شيئان، فكرتنا وذاك الذى تكون فكرتنا فكرة له، بل يكون عندنا (فى كل من الحالتين) شىء واحد، فكرة الجمال أو فكرة الأحمر. وجهة النظر هذه لا يلزم أن نقرنها لا بمذهب الاسميّة nominalism ولا بمذهب التصورية conceptualism كما يرى تيلر Taylor (*Plato: the Man and his Work*، 1926، p.357)، على الأقل ليس الاسميّة كما تُفهم عادة. خطأ الاسميّة ليس فى أنها تأخذ الصور على أنها أفكار وإنما فى أنها تأخذها على أنها مجرّد أدوات للعقل، (كواين Quine إذا لم أخطئ فهمه، لا يُقِرّ لها حتّى بهذا)، إذ يغيب عنها أن الأفكار هى حياة العقل، هى العقل إذ يحيا. عند أرسطو Aristotle، المفاهيم أفكار فى العقل، لكن العقل عنده يستمدّها من العالم 'الخارجى'. الاعتبار الهامّ عند سقراط هو أن المفاهيم تولد فى العقل وأنها تُكسِب العالم الخارجى ما له من معنى. وجهة النظر هذه لا هى الواقعية realism ولا هى الاسميّة nominalism اللتين اشتبكتا فى جدل عقيم على مدى قرون. وإذا كان لا بدّ لى من أن أمَذهِب وجهة النظر هذه فهى المثالية، وإن كنت أنفر من كل مذهبية.

هناك من يساندون اعتراض پارمنيديس هنا لأنهم يظنون أننا إن أردنا أن نؤكد موضوعيّة القيم، أو أن نحافظ عليها، فلا يمكننا أن نُقِرّ بأن المُثل ليست إلا 'مجرّد أفكار' فى العقل، بل لا بدّ من إرجاعها إلى 'حقائق موضوعيّة'. لكننا

إن قلنا، وهو ما أقول به، إن عقلنا، عقلنا الفاعل، هو الحقيقة الواحدة التى نعيها وعيا مباشرا، عندئذ تكون مُثلنا مستقرّة تماما فى تلك الحقيقة الأوليّة، حتى وإن كانت المُثل فى خصوصيّتها تَلحق بها بالضرورة نسبيّة وتحوّلُ كلّ ما هو واقع محدّد، كلّ كينونة محدودة. هذا فحوى إجابتى على مسألة النسبى والمطلق فى الأخلاق. مبادئ الأخلاق المحدّدة وقواعد الأخلاق المحدّدة كلها نسبية، لاشىء مطلقا بصورة مطلقة فى الحياة الإنسانية. لكن تلك المبادئ والقواعد تقوم على المطلق من حيث أنها تعكس كليّة العقل الفاعل وتعبّر عنه وتجسّده فى واقع. ليست هناك قاعدة لا يمكن لشخص خيِّر أن يخالفها، لكنْ، كى يكون الشخص خيِّرا لا بدّ أن يخضع دائما لقاعدة. أعتقد أن هذه هى البصيرة التى عبّر عنها كَنْت Kant بمقولة الأمر المطلق categorical imperative؛ لكن كَنْت Kant كان يعتقد بأننا نستطيع أن نعطى صياغة نهائيّة لقاعدة يكون على الشخص الخيّر أن يخضع لها، بينما أرى أنا أن هذا غير ممكن. (أطرح هذا التوجّه الفكرى فى "Must Values Be Objective?" وفى "Free Will as Creativity"[13]).

بعد هذا الاستطراد الذى طال كثيرا لن أتوقف لأناقش بقية الحُجج التى يقدّمها پارمنيديس فى الجزء الأوّل من المحاورة. يكفى أن نقول إنها حُجج تتعلق بصياغات لعلاقة الأشياء بالصور أو بهيئة 'وجود' الصور، صياغات قد يكون أفلاطون فكّر فيها فى وقت ما إلا أنه، كما هو واضح، لم يجدها مُرضية.

كى يجنبنا أفلاطون وهم أن نتصوّر أن القصد من كل هذا كان نقد لب مفهوم الصور المعقولة، فإنه يعمد لأن يجعل پارمنيديس ينهى هذا الجزء من المناقشة بأن يقول إننا، إذا قادتنا مثل هذه الحُجج لرفض الإقرار بحقيقة الصور *eidê tôn ontôn einai*، فلن نجد عندئذ للفكر *dianoia* ملاذا، ونكون بذلك قد دمّرنا كل إمكانيّة للحوار (135 ب - جـ).

جوهر المفهوم السقراطى للصور أنه حين يكون لشىء ما اسم أو معنى، فإنه يكون للشىء ذلك الاسم أو المعنى بفضل أن فى العقل صورة، إذ ينضوى تحتها ذلك الشىء المعيّن يصبح معقولا. هذه حقيقة الصورة، كمبدا للمعقوليّة.

---

[13] يجدهما القارئ فى *The Sphinx and the Phoenix*، 2009 الذى آمل أن تصدر ترجمته العربية فى وقت غير بعيد.

حقيقة الصور هى حقيقة العقل الفاعل الخلاق الذى يَلِد الصور. كان أفلاطون الشاعر العاشق الحالم يحب أن يُسكن أسمى تلك الصور فى سماء خاصّة بها. كان ذلك جائزا كشعر: إنه بعض من أثمن ما حظينا به كميراث روحى. لكنه حين أخِذ حرفيًا جعل من الصور أشياء وفتح الطريق أمام الآراء الفجّة لـ 'أصدقاء الصور'، الذين أقام أرسطو فى مواجهتهم مفاهيمه الكليّة universals، وهكذا وقعنا فى متاهة جدل لا نهاية له بين الواقعيّة realism، والاسميّة nominalism، (والتصورية conceptualism الحائرة بين هذه وتلك)، وهو جدل لا يزال محتدما حتى اليوم.

الصور فى أعمال أفلاطون المتأخرة

الباحثون الذين يرون أن الـ*بارمنيديس* تظهر أن أفلاطون غيّر فكره فى 'نظرية' الصور، يقولون بأن 'النظرية' تغيب عن أعمال الفترة الثالثة. فيما يلى أحاول أن أبيّن أن قراءة غير متحيّزة لأعمال أفلاطون المتأخرة تكشف لنا أنه، رغم أن اهتمامات أفلاطون فى الحقبة الأخيرة من حياته تحوّلت نوعا ما وأن مسائل جديدة أخذت تسترعى انتباهه، إلا أنه لم يهجر أبدا قناعات سقراط الأساسية.

فلسفة أفلاطون تتوّج المثالية الفلسفية التى بشّر بها پارمنيديس: "نفس الشىء هو أن يُعقل وأن يكون": *tauto gar esti noein te kai einai* أو *to gar auto noein estin te kai einai* — من بعد ذلك صارت كل مناظرة فلسفية جذريّة لا تعدو أن تكون حلقة فيما وصفه أفلاطون دراميًا فى الـ*سوفيست* بـ معركة الآلهة والمَرَدَة.

فى الـ*سوفيست* يستخدم أفلاطون وصف 'أصدقاء الصور' كتسمية شاملة لمفكرين يجدون الحقيقة فى عالم المعقول. ثمة جدل بين الباحثين بصدد من هم على وجه التحديد 'أصدقاء الصور'، وهو جدل زاده تعقيدا استخدام أرسطو لذات الوصف. أعتقد أننا لسنا ملزمين بأن نعتبر مسمّى العبارة عند أرسطو مطابقا لمن قصدهم أفلاطون بهذه التسمية فى الـ*سوفيست*. على أىّ حال، أيّا كان 'أصدقاء الصور' فإن أفلاطون يعدّهم بين 'الآلهة'، ومن الواضح أنه يتعاطف معهم تماما. كان أفلاطون على الأرجح يشير إلى أعضاء فى

الأكاديميا أخذوا الفكرة بفهم صارم، وربما كان أرسطو يشير لأعضاء أصاب آراءَهم مزيدٌ من التحجّر.

نقرأ أن 'أصدقاء الصور' يميّزون بين الصيرورة والكينونة الحقّة ويتحدّثون عن انفصال هذين. نحن نتواصل مع الصيرورة بواسطة الجسد ومع الكينونة الحقة بواسطة الروح عن طريق التفكير (الـ*سوفيست*، 248 أ). النقد الذى يلى هذا (248 ب-249 د) لا يناقض ولا يقضى بعكس الموقف السقراطى – المعقول هو الحقيقى – إنما يصحّح اللاتوازن فى التركيز على ديمومة ولاتغيّر الصور فى محاورات أفلاطون الوسطى، تركيز ربما كان بعض تلاميذ أفلاطون قد تبنوه دون تحفظ. كان أفلاطون قد أدرك أنه يلزم أن يكون هناك مكان للحياة والعقل الفاعل فى مفهومنا للحقيقة. عند سقراط كانت الصور دائما وظائف للعقل. لكن أفلاطون فى حميّته التصوّفيّة حلم بسماء لصور خارج الزمن. إلا أنه أدرك أن الحياة والعقل الفاعل هما مفهومان أكثر عمقا. وبالطبع ، كان القول بأن ما هو حقيقى تماما لا بدّ وأن يكون له حياة وعقل دوما فى صميم منظور أفلاطون الفلسفى، ولو أن صياغاته النظرية الباكرة لم تعبّر عن هذه النظرة تعبيرا وافيا.

فى الـ*تيمايوس* يلهو أفلاطون بتكوين كوزموجونيا cosmogony، هى بهذا الوصف مثل سابقاتها التى أدار لها سقراط ظهره. لكننا نجد الصور فى الأساس من المشروع كله. حين نقرأ فى 48 هـ: "ميّزنا مسبقا بين صورتين *eidê*، والآن نحتاج نوعا *genos* ثالثا"، فقد تكون دلالة هذه العبارة مثارا للجدل، لكنْ حين يمضى أفلاطون فيقول إننا قدّمنا "من ناحية، صورة *eidos* أولى، معقولة ومستقرّة، ومن ناحية أخرى، محاكاة *mimêma* للصورة الأولى، خاضعة للصيرورة ومرئية" (48 هـ - 49 أ)، فلعلنا لا نبعد كثيرا عن الصواب إن أخذنا هذا كتعبير عن التمييز السقراطى بين المحسوس والمعقول، الذى هو بمثابة العمود الفِقرى لمقولة الصور.

'النوع الثالث'، وعاء الصيرورة *geneseôs hupodochên* الذى يقدّمه أفلاطون عند هذه النقطة، لا يستدعى أى تحوّل جذرى عن المقولة. اعتاد

أفلاطون التحدّث عن المحسوس بوصف أنه المتعدّد، ولكنْ فى الإطار الكوزموجونى يحتاج أن يصبّ المتعدّد فى قالب موحّد. الـ *hupodochê* (الوعاء) هو الوجود فى تعارضه مع الحقيقة، هو المعطى فى تعارضه مع المحدّد إبداعيّا، هو مادّة *hulê* أرسطو Aristotle، هو المتعدّد من منظور كليّة الكون.

فى 49 أ - 50 أ حيث يقرّر أفلاطون أننا لا ينبغى أن نتحدّث عن المتغيّر بوصفه شيئا كائنا ولكن بوصف أن له صفة، لا نقول عنه 'هذا' بل 'هكذا'، نجد توكيدا مجدّدا ومحقّقا لمقولة الـ*فايدون* أن المحسوس، أن الأشياء المتحوّلة، لا حقيقة لها فى ذاتها، إنما تستعير حقيقتها من الصور. سواء كان سقراط قد أعار هذا الجانب من المقولة أىّ اهتمام أم لا، فإنه يتناغم تماما مع مفهومه الأساسى لعالم المعقول كموطن لكل الحقيقة.

حتى وإن يكن أفلاطون فى بحثه الذى لم يتوقف أبدا عن صياغات قد تمضى بنا خطوة للأمام يبدو كأنما يتحدّث عن الـ *hupodochê* (الوعاء) باعتباره الشيء المستقرّ، إلا أننا سريعا ما نراه يقرّر أن المفردات المتغيّرة التى تتوالى دخولا فيه وخروجا منه (والتى تشكل فعلا وجوده الواقعى) هى محاكاة للحقائق الأزلية: *ta· de eisionta kai exionta tôn ontôn aei mimêmata* (50 جـ). فى النهاية نجد أن الـ *hupodochê* "غير منظور وغير ذى هيئة، يشمل الكلّ، يشارك بطريقة خفيّة فى المعقول" *anoraton kai amorphon eidos ti pandeches ، metalambanon de aporôtata pêi tou noêtou* (51 أ - ب).

بعد كل ما قلت، لا أستطيع أن أصنع خيرا من أن أقتبس السطور التالية دون تعليق، فإنها تعرب عن نفسها: "هل هناك شيء هو 'النار فى ذاتها'؟ وهل كل تلك الحقائق الأخرى التى نستخدم بصددها تعبير 'كذا وكذا فى ذاته' لها كينونة؟ أم أن الأشياء التى نبصرها وندركها بحواسّنا الأخرى هى وحدها الحقائق الحقّة؟ أليس هناك شيء إلى جانبها وهل ترانا نتكلم كلاما فارغا حين نقول أن هناك صورا معقولة للأشياء المفردة؟ ... إذا كان العقل *nous* والظنّ الصواب *doxa alêthês* مختلفان نوعيّا، فإن هذه 'الأشياء فى ذاتها' تكون لها

كينونة بالتأكيد، هى صور لا تدركها الحواسّ ولكن يتبيّنها الفكر" (517 ب-د). ليس فى هذا أيّة فكرة ما كان سقراط ليؤكّدها بنفس الألفاظ.[14]

فى الـ*ثيايتيتوس* 145- د يقول سقراط"بالحكمة، فى رأيى، يكون الحكماء حكماء"، *sophiai de g' oimai sophoi hoi sophoi*. يمكن أن نعبُر بهذه العبارة فى سياقها الحالى كقول عارض. ولكنْ لو أن أفلاطون كان قد تخلى عمّا يسمَّى بـ 'نظرية الصور' كما يحاجج كثير من الباحثين، لما كان من الممكن أن يكتب هذه الجملة دون أن يضطرب إذ تستدعى لذاكرته قولة سقراط 'الساذجة': "بالجمال تكون كل الأشياء الجميلة جميلة". لو أن أفلاطون كان قد نبذ الصور لكان حريصا عند هذه النقطة على أن يتجنب هذه الصيغة اللفظيّة.

فى *القوانين* ينشغل أفلاطون كثيرا بالجوانب العمليّة للتشريع، لكنْ حين يتجه لأن يؤسس لمقترحاته التشريعية فى الحقيقة النهائية، نجد كلينياس يقول إن المشرّع "ينبغى أن يبرّر دعوى أن القانون والفن هما من الطبيعة أو أنهما ليسا أقل حقيقة من الطبيعة، إذ أنهما يَنتُجان من العقل بتفكير صحيح" (890 د. الاقتباس فى الطبعة الإنجليزية من ترجمة أ. إ. تيلر (A. E. Taylor)[15]. علينا أن نتذكر أن 'طبيعى' عند أفلاطون لا تعنى الانتماء إلى عالم الظواهر، بل لعالم الحقيقة. وفيما بعد نجد أن حراس القوانين (الذين يتولون الحكم) ينبغى أن يهتموا لا بالمتعدّد فقط، وإنما يجب أن يتجهوا إلى معرفة الواحد؛ حين يتعلق الأمر بالحَسَن والخيِّر، ينبغى لحرّاس القوانين لا أن يعرفوا الأمثلة المتعدّدة للحَسَن والخيِّر فحسب، بل يجب أن يعرفوا الواحد (965 ب - 966 أ).

الصفحات الأخيرة من *القوانين* تُظهر بجلاء خطأ أولئك الذين يعتقدون أن أفلاطون تخلى عن الصور. ثمّ إن 965 جـ - هـ تُظهر أنه كان لا يزال يصارع مشكلة وحدة الفضائل التى نوقشت فى الـ*بروتاجوراس* ، وهذا دليل إضافى،

([14]) فى الأصل الإنجليزى حيث استخدمت فى الفقرة المقتبسة ترجمة ديزموند لى Desmond Lee سجّلت تحفّظى على استخدام كلمة 'exist' حيث استخدمت أنا فى السطور السابقة عبارة 'تكون لها كينونة'.

([15]) فيما يلى، حيثما ألحق بالشواهد عبارة 'ترجمة فلان'، فهذا يعنى أنى فى الأصل الإنجليزى اقتبست من ترجمة فلان. أما الترجمة العربية فهى فى كل الأحوال لى.

فيما أرى، على أن مسائل الفلسفة ليست مسائل قابلة لحل نهائى. إنها مسائل تتمتع بالحياة، نار حيّة تُبقى العقل حيّا.

اليوم يستطيع باحثونا المتبحّرون فى العلم والجماهير الجاهلة على حدّ سواء أن يروا دون عناء أن كوزمولوچيا أفلاطون وأن لاهوته محض أساطير. ولكنْ أن نقف عند هذا يعنى أن نفقد ما هو فى الدرجة الأولى من الأهمية، وهذا عيب يشترك فيه أكثر معاصرينا علما وأكثرهم جهلا على حدّ سواء. فإن القلب الذى يدقّ فى أسطورة أفلاطون ينبض صدقا، ينطق ببصيرةٍ أنّ عالم المعقول هو موطن الحقيقة وأننا فى الحياة الروحيّة نكون على وصال بالحقيقة.

نقد أرسطو

فى رأيى – وأعرف أن ما أقول سيجلب لى الأهوال – أن أرسطو أخطأ فهم أفلاطون تماما وأنه كان مصدر الآراء الخاطئة السائدة فى شأن 'نظرية المُثُل' السقراطية-الأفلاطونية. فى معظم ما يكتبه أرسطو عن أفلاطون يُظهر فشله التامّ فى فهم روح وجوهر الفكر الأفلاطونى، لأن توجّهه الفلسفى يختلف جذريّا عن توجّه أفلاطون. دمّر أرسطو شاعريّة الفلسفة، وإذ دمّر الشاعريّة قضى على روح الفلسفة. حيث أنى فى هذا الفصل كنت أتناول سوء الفهم ذلك وتلك الآراء الخاطئة ذاتها، فلن أدخل هنا تفصيلا فى معالجة أرسطو لأفلاطون، إنما أكتفى بالنماذج التالية.

فى الـ*ميتافيزيقا*، باب 1 فصل 9، نقرأ: "رغم أن الفلسفة عامّة تسعى لسبب (عِلة) الأشياء المحسوسة، فقد تخلينا عن كل هذا (حيث أننا لا نقول شيئا عن السبب الذى يأخذ منه التغيّر منشأه)، وبينما نتوهّم أننا نقرّر جوهر الأشياء المحسوسة، فإننا نقول بوجود نوع آخر من الجوهر، فى حين أن حديثنا عن كيفية كونه جوهر الأشياء المحسوسة مجرّد كلام بلا معنى؛ إذ أن 'المشاركة' كما قلنا سابقا لا تعنى شيئا" (992 أ، ترجمة و. د. روس W. D. Ross). هذا يخطئ تماما المفهوم السقراطى - الأفلاطونى للصور كسبب لا لوجود الأشياء وإنما لمعقولية الأشياء، مما يتفق مع نبذ سقراط الصريح لأى سعى لمعرفة أسباب الأشياء المحسوسة. ربما يكون أفلاطون فى الـ*تيمايوس* قد داعب فكرة الصور كنماذج، ولكنْ حتى فى ذلك الموضع فإن الصور لم يُرَدْ لها أن تكون أسبابا بالمعنى الأرسطى للكلمة.

"وهكذا فإن أفلاطون لم يخطئ كثيرا حين قال بأن هناك من الصور بقدر ما هناك من الأشياء الطبيعية (لو أن هناك أصلا صورا متميّزة عن أشياء أرضنا هذه)" (الـ*ميتافيزيقا*، باب 12 فصل 3 صفحة 1070 أ، ترجمة و. د. روس W. D. Ross). مرّة أخرى يتجاهل أرسطو الصور كصفة معقولة ويركز بدلا من ذلك على الصورة كشيء موجود.

في *الأخلاق النيقوماخيّة* *Ethica Nicomachea* نقرأ: "ظنّ البعض أنه بجانب هذه الخيرات المتعدّدة هناك خير يقوم بذاته ويسبب أيضا خير كل هذه الأشياء" (باب 1 فصل 4 صفحة 1095 أ، ترجمة و. د. روس W. D. Ross). مرارا وتكرارا يُصرّ أرسطو على أن يأخذ الصور باعتبارها أسبابا بمعنى لم يقصده لا سقراط ولا أفلاطون. وبينما كان أثمن ما منحه أفلاطون للفلسفة هو إدراكه أن أعمق حقائق الفلسفة لا يمكن إيصالها إلا من خلال الأسطورة والمجاز، فإن أرسطو، إذ يعامل الأسطورة كواقع، يقضي على أعمق بصيرة.

إن 'المفاهيم الكليّة السابقة للشيء' *universalia ante rem* عند أفلاطون (وليغفر لنا أفلاطون أن ننطقه بهذا اللسان البربري) كانت مجرّد مجاز وشعر وتحليق في أجواء التصوّف. كان الشعر والتصوّف يضيئان بنور بصيرة رائعة، لكنّه أبدا لم يحبس البصيرة في القالب الصلب لنظرية مكتملة. أما 'المفاهيم الكلية في الشيء' الأرسطية *universalia in re* فهي تبويبات منطقية، مفيدة جدّا، لكنها إذ تفتقر للشعر والتصوّف تُبقي أعيننا مشدودة إلى عالمنا السفليّ.

وللأسف فإن معظم المحدثين يأتون إلى فلسفة أفلاطون عامّة، وإلى مفهوم الصور خاصة، وقد ألصقوا بعيونهم عدسات أرسطية، وبالتالي فإنهم يخطئون قراءة كل ما يقول أفلاطون. كي نفهم مقولة الصور السقراطية-الأفلاطونية، علينا أن نخلّص أنفسنا من كل التراكمات والارتباطات التي تجمّعت حول ما يسمّى بمسألة الكليّات universals بدءا من أرسطو وعبورا بـ أوغسطين Augustine والمدرسيين حتى كواين Quine ويتنام Putnam

وأتباعهم. لا يمكننا أن نحظى بفهم صحيح للمبدأ الأصلي باستراق النظر من خلال تلك الأدغال المعتمة.

الفصل الثانى
عقلانية فلسفة سقراط الأخلاقية

1

من المعتاد النظر إلى فلسفة سقراط الأخلاقية بوصفها تتكوّن من مجموعة من المفارقات: وحدة كل الفضائل؛ معادلة الفضيلة بالمعرفة؛ مبدأ أن معاناة الظلم أفضل من اقتراف الظلم؛ وقمّة المفارقات أن أحدا لا يقترف الظلم بإرادته. يحيطون الرجل فى كتب الفلسفة بكل التبجيل الظاهرى الذى يليق بمكانته العتيدة فى التاريخ، لكنهم يصرفون النظر عن آرائه بهزّةِ كتفٍ مستهينة: كان من الممكن لسقراط أن يعتنق تلك الآراء لأنه كان من السذاجة بحيث كان يجهل أن الإنسان يتركّب من عديد من الملكات والقوى والنوازع؛ كشف لنا أفلاطون ذلك وأكّدته كل فلسفة لاحقة؛ من ذا فى يومنا هذا هو من الغباء بحيث لا يعرف أن العقل والإرادة عالمان يفصل بينهما بون شاسع ومن ذا لا يستطيع التحدّث عن جحيم الأغوار المظلمة للعقل الباطن والعقل اللاواعى؟ إلا أننى أعتقد أننا نملك فى محاورات أفلاطون الباكرة – التى يمكن أن نطمئن لكونها تعطينا بيانا صادقا عن فكر سقراط – فلسفة أخلاقية متسقة ذاتيًا ويمكن تبريرها تماما وأن محاورات الفترة الوسيطة والفترة المتأخرة لا تعدّلها ولا تضيف إليها.

دعونى أوّلا أوضّح ما أعنى بمصطلح العقلانية، وأبدأ بأن أبيّن ما لا أعنيه بهذا المصطلح. إننى لا أعنى قابليّة الإثبات بالبرهان، فالمبادئ والقيَم، فى

نظرى، ليست قابلة للبرْهنة ولا للتحقّق الموضوعى. ماذا أعنى إذن بالعقلانية؟ يكون الموقف النظرى أو التوجّه الفكرى عقلانيّا حين يتولد فى اتساق ووضوح من مفهوم أساسىّ أو من منظومة أساسية من المفاهيم المترابطة. على أساس هذا الفهم للعقلانية أقول بأن فلسفة سقراط الأخلاقية باهرة العقلانية. واتساقا مع المعيار الذى اتخذتُه للعقلانية، من الجلىّ أن علىّ أن أبدأ ببيان المفهوم الأساسى أو منظومة المفاهيم الأساسية التى تولدت عنها تلك الفلسفة.

فى اللغة اليونانية (واللغة هى الروح المجسَّدة لشعب من الشعوب)، فضيلة *aretê* الشىء هى الخاصّية أو الصفة المميّزة لذلك الشىء. فإذا قرنا بهذا منظور أنّ كل كينونة هى ذات قِيمة (وهو منظور يتوافق وطبيعة شعب ممتلئ حيويّة، محبّ للطبيعة، مرحّب بالحياة) نرى أن هذا المفهوم يمكن أن يُترجم فى يسر واتساق إلى القول بأن فضيلة *arête* الشىء هى كماله فيما يتميّز به. لم يكن سقراط بحاجة لأن يخترع هذه الفكرة، فقد كانت جزءا أصيلا من تراثه الثقافى.

ما أضافه سقراط المفهوم الأساسى الذى هو البذرة المنبِتة لكلّ فكره، هو أن ما يشكل الصفة المميّزة والكمال الخاصّ بالإنسان هو ما كان سقراط غالبا ما يشير إليه ببساطة بعبارة: ذاك الشىء فينا الذى ينفعه فعل ما هو صواب ويضرّه فعل ما هو خطأ. فى المحاورات يُطلق أفلاطون على ذلك الشىء اسم الروح *psuchê*، لكنى أعتقد أننا نكتسب فهما أوضح لفكر سقراط إذا ما أسميناه العقل *nous* أو *phronêsis* : ليس التفكير بالمجرّدات، بل العقل الفاعل، العقل فى فعله، وهذا ببساطة هو الفضيلة فى أكمل وأحسن معنى. هذا الكلّ، جوهر إنسانيّتنا هذا، هو ذاك الشىء فينا الذى يزدهر ويثرى بفعل ما هو صواب ويلحق به الأذى بفعل ما هو خطأ.

حالما نرى الفضيلة باعتبارها صلاح جوهرنا المكنون يصبح من السخف أن نطلب تبريرا للفضيلة. أكثرنا يُقرّ بأن الحياة بجسد سقيم ليست حياة جديرة بأن نحياها، فهل يجدر بنا أن نحيا إذا ما سقم فينا ذاك الذى يعطينا قيمتنا التى نختصّ بها؟ أهمّ ما يهمّ إنسانا ذا قيمة حقّة ليس أن يحيا بل أن يحيا الحياة التى يتميّز بها ككائن إنسانىّ. إن يكن الأمر كذلك، فهل نعجب إن وجدنا الفضيلة

والعقل شيئا واحدا؟ إن وجدنا كلّ الفضائل متحدة؟ إن وجدناه بديهيّا أن أحدا لا يرضى – عارفا واعيا – أن يُلحق الضرر بذاك الذى هو أثمن ما يملك؟

تماما كما أن سقراط لم يفصل الروح عن الجسد – أو على أىّ حال لم يركز على الانفصال بقدر ما فعل أفلاطون أحيانا – فإنه بالمثل لم يجزّئ الروح إلى ملكات منفصلة. تجربة أن يعرف المرء ما هو صواب ويفعل ما هو خطأ لم تكن عند سقراط صراعا بين جزئين أو أجزاء من الروح، بل كانت تعنى فشلَ الروح ككلّ، فشلَ الشخص ككلّ، فى أن يكون واضحا فى تحديد أهدافه وترتيب قِيَمه. لا يمكن فصل الإرادة عن العقل. الإنسان ككل هو الفاعل. ربّما كنا فى ممارستنا التعليمية نجده ضروريّا أن نتحدّث عن ترويض الإرادة إلى جانب ترويض العقل. ولكن ما ذلك إلا لأن الإنسان ينطوى على عدّة مستويات من الكينونة وهو لا يحيا دائما على أعلى مستويات كينونته. لكنّ الإنسان إذ يحيا كما هو جدير بالإنسان أن يحيا، لا يمكن أن ينفصل عنده فعل ما هو صواب عن معرفة ما هو صواب. (هذه هى مشكلة الغواية *akrasia*[16] التى كثر النقاش حولها والتى أتناولها فى أكثر من موضع فيما يلى، وعلى الأخصّ فى الفصل الرابع، "*البروتاجوراس*".)

صحيح أن قول سقراط بوحدة الفضيلة والفهم لا يستقيم كسيكولوچيا للسلوك الإنسانى، لكنه أبدا لم يقصد به أن يكون كذلك. لم يكن سقراط معنيّا بأن يكتشف أو يلاحظ أو يصف أو يفسّر كيف يتصرّف الناس تحت الظروف المعتادة أو الظروف الواقعية (وهذه كلها مجالات مشروعة للبحث العلمى). كان همّ سقراط الأوحد أن يبيّن كيف يتصرّف الناس إذا ما تحقّق فى أنفسهم كمال طبيعتهم الخاصة ككائنات عاقلة وأن يبعث فيهم التطلع لتحقيق ذلك الكمال. حين يقرّر سقراط أن أحدا لا يقترف الخطأ الأخلاقى بإرادته فإنه إنما

([16]) الكلمة اليونانية *akrasia* صيغة متأخّرة من كلمة *akrateia* التى يعرّفها المعجم بالعجز عن ضبط النفس، وقد جهدت لأجد كلمة عربية تؤدى المعنى المطلوب، ولم أجد خيرا من كلمة 'الغواية'. وقد احتلّ هذا المفهوم بؤرة الكثير من مناقشات الفلسفة الأخلاقية وخاصة فى التعقيب على الفلسفة الأخلاقية لسقراط وأفلاطون. وأشهر موضع عالج فيه أفلاطون هذا المفهوم فى كتاباته نجده فى ختام الـ*بروتاجوراس*، 348جـ-360هـ.

يقرّر أن من يقترف الخطأ يتصرّف بإرادة معطوبة، بفهم معطوب وبحرّية معطوبة. الإرادة والفهم والحرّية، بالمعنى الصحيح، هى أوجه وأبعاد من كلٍّ واحد، من كمال واحد. حين نظنّ أننا نملك أيّا من هذه فى انفصال، فإن الفحص الصحيح يُظهر أن العيّنة التى بحوزتنا زائفة، أو، فى أحسن الأحوال، هى محاكاة هزيلة للحقيقة. هذا درس الحوار السقراطى، حيث نبدأ بالبحث عن طبيعة فضيلة معيّنة، فإذا بنا نجدها تتحوّل كالحرباء إلى أخرى ثمّ أخرى وفى النهاية تفلت من بين أصابعنا فلا يمكننا الإمساك بها. هذا أيضا درس محاورة مثل الـ *هيپياس الصغرى* حيث يقود سقراط هيپياس إلى نتيجة لامعقولة مؤدّاها أن من يقترف الخطأ والأمور المشينة لا يمكن أن يكون غير الرجل الخيّر: الدرس الحقيقى هو أن هذا شىء يستحيل أن يكون. فقط حين تكون شخصيّتنا مشرذمة، وعلى مدى ما تبقى شخصيّتنا مشرذمة، يمكن لرغبتنا وعقلنا أن يمضيا فى طريقين مفترقين لا يلتقيان. حين تكون شخصيّتنا متوحّدة بطريقة سويّة لا يمكن أن نرغب فى شىء يحكم عقلنا بأنه ردىء، ولا يمكن أن نحكم بأن شيئا ما حسن دون أن نرغبه. مفارقة سقراط تبرأ من اللامعقوليّة حين تُطبّق على الشخص المثالىّ فى عقلانيّته.

حين نرى سقراط كشخص عبيط وحين تبدو لنا فلسفته الأخلاقية كتلة متشابكة من المفارقات، فما ذلك إلا لأننا نحكم عليه بمسَلماتنا، نحكم عليه بمعايير قيَمنا الشائعة. إن الرجل يستحقّ منا أن ننظر لموقفه فى ضوء مبادئه. كان سقراط يدرك أن موقفه يبعد كثيرا عمّا هو مقبول عامّةً وعمّا يُعتبر جليّا وواقعيّا. فهو بعد أن يقرّر أننا "ينبغى ألا ننتقم أبدا أو نردّ الشرّ بالشرّ لأىّ أحد، مهما كان الشرّ الذى كابدناه منه"، يمضى فيقول: "هذا الرأى لم يعتنقه أبدا، ولن يعتنقه أبدا، عدد كبير من الناس؛ وأولئك الذين يتفقون وأولئك الذين لا يتفقون على هذا ليس بينهم فهم مشترك، ولا يمكن إلا أن يحتقرّ بعضهم البعض إذ يرون البون الشاسع الذى يفصل بينهم." (الـ*كريتون* 49 جـ - د. الاقتباس فى الأصل الإنجليزى من ترجمة چويت Jowett) .

حين يقول كريتون لسقراط إن رأى الكثرة يجب أن يؤخذ فى الاعتبار لأنهم قادرون على أن يلحقوا أعظم الشرّ بكلّ من لا يرضون عنه، يجيبه سقراط بقوله: "ليت الأمر كان كذلك، ليت الكثيرين كانوا قادرين على أن

يصنعوا أعظم الشرّ، إذن لكانوا أيضا قادرين على أن يصنعوا أعظم الخير".
الإرادة قوّة، وهى كلّ لا يتجزّأ، وهى وحدة واحدة مع الفاعليّة العاقلة. أولئك الذين يقترفون الخطأ ليسوا فاعلين — ما يصدر عنهم ليس فعلا يفعلونه بل هو اضطراب تحت سطوة الانفعال، كما يعلمنا سبينوزا Spinoza. إنهم ليسوا أحرارا لأن 'فعلهم' تحكمه وتحدّده عوامل خارجيّة. إننا لسنا بحاجة لمعادلة بارعة تستخدم رموزا حاذقة لنقيم 'البرهان' على هذا الموقف. كل ما يمكن لمثل هذه المعادلة أن تبيّنه هو أن نتيجة صوريّة ما يمكن أن تُستمدّ من مفهوم صوريّ ما يمكن دائما مع ذلك تهذيبه بحيث تصبح النتيجة تلك غير متسقة مع المفهوم. سقراط لا يعطينا صيغة نظرية، بل يعطينا فكرة حيّة لا يمكن أبدا أن تحتويها أىّ صياغة محدّدة.

فى الـ *جورجياس* يرفض كاليكليس أن يقرّ بأن "اقتراف الظلم أحقر من معاناة الظلم". ولا يستطيع سقراط أن يبرهن له على أن الأمر كذلك، فالمُثل والقيم لا تقبل البرهان. لا يستطيع سقراط أن يفعل غير ما 'يتّهمه' كاليكليس بحقّ بفعله: يُقحم على مستمعيه فكرة 'مبتذلة'. هذا فحوى كل تعليم أخلاقى. ومرّة أخرى كان كاليكليس مُحِقًّا، بمعنى ما، فى توكيده أن فكرة سقراط أساسها فى العُرف وليس فى الطبيعة. هناك طيبة فطريّة فى طبيعتنا، لكنها طيبة تشاركنا فيها كل الكائنات الحيّة، وربما كل كينونة، لكن هذه ليست هى الطيبة التى نختصّ بها ككائنات إنسانيّة – هذه الطيبة هى نتاج مثاليّات ننشئها نحن ونحتضنها بحرّية.

لكوننا فى جوهرنا كائنات عاقلة، فإننا نحيا الحياة المميّزة لنا كجنس إنسانىّ، الحياة التى ليس لنا حياة حقّة سواها، فى عالم آهل بالمفاهيم والمُثل التى ينشئها عقلنا. أن نفهم الطبيعة الحقّة لهذه المفاهيم والمُثل يعنى أن نعرف أنفسنا، أن ندرك كمالنا الخاصّ ككائنات إنسانية. برغم كل النقد المنطقى، والتحليل، والنقاش، الذى تحويه المحاورات، فإننا لا نجد سقراط يتقدّم بحُجّة لإثبات أىٍّ من مقولاته الأساسية أو مبادئه. فغرض سقراط الحقّ، كما كان يقرّر دائما، لم يكن أن يمتحن أيّة مقولات أو نظريات، بل أن يمتحن ذاته ويمتحن محدّثه.

بعض الباحثين يريدنا أن نصدّق أن سقراط يعادل فعل ما هو حسن بالفلاح بسبب فشل سقراط فى أن يتنبّه لازدواجيّة المعنى فى التعبير اليونانى *eu prattein* الذى كان يستخدم بمعنى أن يُحسِن المرء صنع الشىء وأيضا بمعنى

أن يَحسُن حاله. لكن هذه المعادلة كانت جزءا لا يتجزّأ من فلسفته ككلّ. بدلا من أن نحسب أن سقراط اختلط عليه الأمر تحت تأثير المعنى المزدوج للتعبير اليونانى، الأجدر بنا أن نرى فى ازدواج المعنى هذا شاهدا على البصيرة الأخلاقية للشعب الذى أعطى التعبير معناه المزدوج.

أوجب الواجبات للكائن الإنسانى عند سقراط هو العناية بأثمن جانب من شخصيتنا، وهو ما يُسمّى الروح – ليس، كما قد توحى لغة أفلاطون أحيانا، بالنظر لخلود الروح، ولكن لأن طبيعتنا الحقّة وكل قيمتنا تكمن فى ذلك: أن نخون ذلك المقصد السامى يساوى انتحارا روحيّا.

كى نفهم فلسفة سقراط الأخلاقية بصورة سليمة علينا أن ننظر إليها فى ضوء حياته الخاصّة، ففلسفته وحياته حقّا لا ينفصلان. كان سقراط مثالا حيّا للاختيار الأخلاقى: كانت حياته كلها اختيارا أخلاقيّا واعيا. أن نمارس الاختيار الأخلاقى يعنى أن نعترف بأن المبادئ والقيم الأخلاقية تشكّل إنسانية وقيمة الكائن الإنسانى. جوهر الاختيار الأخلاقى أن يفضّل الكائن الإنسانى، رجلا كان أم امرأة، قيمته الجوهريّة على القيم الزائفة التى تنبع من منظور ضيّق أو من وهم. لهذا كان سقراط يرى أن اقتراف الخطأ الأخلاقى ليس إلا جهلا. هكذا فإن أولئك السُذّج الذين يسمحون بأن يقع عليهم الظلم من الغير مفضّلين ذلك على أن يوقعوا الظلم بالغير هم أكثر حكمة وأحسن حظّا من أولئك الشطّار الذين يُعلون قيمة المكسب المادّى أو المجد أو السلطة. إن وجدنا هذا يصعب فهمه أو تصديقه، فما أسوأنا حالا! فإن هذا ليُظهر كم لحق بطبيعتنا (طبيعتنا البشرية وطبيعتنا البيئية على حدّ سواء) من فساد بفعل المؤثّرات الخبيثة للأيدولوچيات الرديئة والممارسات الرديئة.

2

الـ*جورجياس* واحدة من أحبّ محاورات أفلاطون عندى. فى كل إعادة قراءة أجد نفس المتعة والرفعة الروحية. إنها تتكوّن من ثلاث محاورات كلّ منها مكتملة ذاتيّا، إلا أنه يجرى خلال الثلاث تيّار تحتىّ مشترك من الفكر. موضوع المناقشة الظاهرى هو فنّ الخطابة. لكن أفلاطون لا يجعلنا ننتظر

طويلا قبل أن يكشف لنا أنه يعتزم أن يبيّن الفرق بين الخطابة والدیالكتيك (بمعنى التحاور المخلص الذى يهدف للفهم لا للنصر فى المناظرة). فى 448-د يقول سقراط إنه من الواضح مما قاله پولوس أنه كان يمارس الخطابة لا الديالكتيك، *dêlos gar moi Pôlos kai ex hôn eirêken hoti tên kaloumenên rhêtorikên mallon memeletêken ê dialegesthai*. ونكتشف أن الخطابة تهدف للإقناع، خيرا كان ذلك أم شرّا، بينما يهدف الديالكتيك لأن يمتحن المرء ذاته ويمتحن محدّثه، وفى منتهى الأمر يتّضح أنه يتعلق باهتمام واحد رئيسىّ: أنْ يعرف ما أحسن حياة للإنسان. هكذا تقودنا مناقشة طبيعة الخطابة فى الـ *جورجياس*، فى مرحلة إثر مرحلة، عبر الحوارات المتتالية مع جورجياس ثم پولوس ثم كاليكليس، إلى تمحيص لمبادئ الأخلاق يتبلور فى هذا السؤال تحديدا: ما أفضل حياة للكائن الإنسانى؟

فى حواره مع كاليكليس يقول سقراط إنه هو وكاليكليس عاشقان لمحبوبتين مختلفتين تماما. هذا تصوير صحيح للواقع، فسقراط لا يستطيع أن يُثبت أن عشق كاليكليس غير صحيح، إنما عليه أن يُظهر أنه أدنى قيمةً.

يؤسس كاليكليس دعواه على التمييز بين العُرف والطبيعة. لكننا نستطيع على أساس هذا التمييز ذاته أن نبرّر القول بامتياز أخلاق المثالية 'السانجة'؛ فإن يكن الإنسان إنسانا بفضل أفكاره – وهذا مبدأ سقراط الأساسى – فعندئذ تكون الحياة التى يحكمها عرف معيّن هى الحياة التى يختصّ بها الكائن الإنسانى. أن نحيا بمقتضى الطبيعة (لا بمعنى فى تواصل وتناغم مع الطبيعة على مذهب ثورو Thoreau وإنما فى خضوع للطبيعة على مذهب هوبز Hobbes) يعنى أن نحيا على مستوى دون مستوى الإنسان.

خطوة فخطوة يدفع سقراط كاليكليس لأن يهذّب فكرته عن الشخص الأسمى إلى أن يتّضح أن هذا السموّ يكمن فى العقل ولا شىء سواه.

لا يستطيع كاليكليس أن يكون متّسقا فى التمييز بين الخير واللذة (495 أ) ما دام لا يملك معيارا للخير غير اللذة؛ فحتى إن قرّرنا أن نقتصر على اختيار اللذات الرفيعة، سنجد أننا نفتقر لمعيار للتمييز بين اللذات الرفيعة وغير الرفيعة، ويلزمنا للتمييز بينها معيار غير اللذة.

3

يتساءل بولوس مستغربا: ألا يملك الطغاة والخطباء قدرة عظمى فى الدولة؟ ويجيب سقراط: كلا، إن يكن امتلاك القدرة شيئا طيّبا لمن يملكها، *ouk ei to dunasthai ge legeis agathon ti einai tôi dunamenôi* (466 ب). فى عبارة واحدة خصبة نجد نواة الفلسفة الأخلاقية لسقراط. القوّة (القدرة) بغير عقل لا خير فيها. وإن تكن إرادة أىّ شىء هى استهداف ما هو خير، فإذن تكون الإرادة، من حيث تختلف عن الانجراف مع الظنّ (الاعتقاد)، لا انفصال لها عن الفهم الحقّ، ويتبيّن لنا أن قول سقراط بأن أحدا لا يفعل الشرّ بإرادته ليس مفارقة بل بديهية. حين يكون الفعل الإرادى معناه العمل بعقلانية، والعمل بعقلانية يعنى استهداف الخير، عندئذ يكون القول بفعل الشرّ إراديّا منطويا على تناقض ذاتى. ثمّ إنه ليس هناك خير غير صلاح العقل الفاعل. حالما نستوعب الفكر الذى تتضمّنه الصفحة الواحدة 466 من الـ*جورجياس*، ندرك أن كل الجدل الذى يدور بين الباحثين المتبحّرين حول مقولة سقراط هذه ما هو إلا تخبّط فى الظلام.

حين يؤكد سقراط أن الطغاة والخطباء يفعلون ما يظنّونه الأحسن ولكنهم لا يفعلون ما يريدون، يعجز بولوس عن إدراك أن سقراط يؤسس تمييزا ذا مغزى، فيصيح: ما تقوله كلام أخرق وسخيف. باحثونا المتبحّرون فى العلم يقفون موقف بولوس حين يفشلون فى أن يروا أن 'مفارقات' سقراط متسقة تماما حين نراها فى ضوء مفهومه للخير الأوحد والنهائى للإنسان: صلاح روحه.

رغم أن بولوس كان قد أقرّ خلال الحوار أن فعل المرء لما يرغب لا يعنى أنه ذو قوّة ولا يعنى أنه يفعل ما يريد (468 هـ)، فإنه يتساءل فى استغراب ما إذا كان سقراط لا يودّ أن يفعل ما يرغب. إنه لا يحاور بل يناظر. لا هو ولا سقراط يعمل على إثبات أطروحة نظرية بالبرهان. كلاهما يدعو لتوَجّه معيّن، يبرّر اختيارا تبنّاه.

يحدّد سقراط موقفه ببساطة تامّة: أفدح الشرور أن يقترف المرء الظلم (469 ب). من هذا يتبع بالضرورة أن معاناة الظلم شرّ أهون من اقتراف الظلم

(469 جـ). هاتان لازمتان منطقيّتان يستتبعهما القول بأن أعظم خير هو صلاح الروح. اقتراف المرء للظلم يؤذى روحه: لا يمكن أن يكون هناك شرّ أفدح من هذا. هذا قلب الفلسفة الأخلاقية لسقراط وأفلاطون. نفس الموقف نجده فى الـ *كريتون*، وفى الـ*فايدون*، وفى *القوانين*. هذه هى العقيدة التى قادت أفلاطون لأن يرى فى سقراط أفضل وأحكم الناس وأكثرهم صلاحا؛ إنها العقيدة التى تمسّك بها أفلاطون طوال حياته ودعمها فى كل أعماله.

التحدّى الذى يلقى به پولوس إلى سقراط فى 470 جـ - د هو نفس التحدّى الذى يتقدّم به أديمانتوس وجلاوكون فى الباب الثانى من *الجمهورية*، مع اختلاف الروح الموعزة بالتحدّى فى الحالتين. لا عجب فى ذلك، فمهما كان ما طوّره أفلاطون فى الفلسفة التى أخذها عن سقراط وما أضافه لتلك الفلسفة، ففى مجال الفلسفة الأخلاقيّة بقى أفلاطون سقراطيّا خالصا من البداية حتى النهاية.

يسأل پولوس سقراط ما إذا كان يظنّ أرخيلاوس ملك مقدونية أو الملك الأعظم (أى ملك الفرس) سعيدا أم شقيّا، فيجيبه سقراط بأنه لا يستطيع أن يحكم إذ أنه لا يعرف ما حظ الرجل من التربية والصلاح *ou gar oida paideias hopôs echei kai dikaiosunês* (470 هـ). يتساءل پولوس غير مصدّق: "أتجد كل السعادة فى هذا؟" – "نعم، الرجل المهذب الطيّب أو المرأة المهذبة الطيبة سعيدان، وغير الصالح والشرّير شقىّ" *ton men gar kalon kai ton de ‹agathon andra kai gunaika eudaimona einai phêmi adikon kai ponêron athlion* (470 هـ). — كيف يمكن لأى أحد أن يتحدّث عن فلسفة سقراط الأخلاقية بوصف أنها تقوم على مفارقات، هذا شىء لا أستطيع فهمه. فى هذه الكلمات المعدودة أرى اتساق وعقلانية فلسفة سقراط الأخلاقية واضحة شفافة تماما.

فى 474 - جـ يسأل سقراط پولوس : أيهما أقبح، اقتراف الظلم أم معاناته؟ يوافق پولوس على أن اقتراف الظلم أقبح. يمضى سقراط قائلا: إذن هو الأسوأ؟ فيردّ پولوس : كلا، على الإطلاق. — كثيرا ما يقول المعلقون إن سقراط فى حُججه يستغلّ ازدواجيّة المعنى فى الكلمات *aischron* (قبيح أو سيّئ)، *kalon* (جميل أو حسن)، *eu prattein* (يُحسِن عملا أو يَحسُن حالا)، وما إليها. سقراط، فيما أرى، لا يستغلّ هذه المعانى المزدوجة للمغالطة، إنما يكشف

البصيرة الأخلاقية الحقّة التى عملت فى الأصل على مزاوجة تلك المعانى فى هذه الألفاظ. أحيانا لا يجد أفلاطون ضرورة لأن يُظهر عملية الكشف هذه صراحة، لكنْ فى هذه الفقرة نرى پولوس يرفض معادلة *aischron* (القبيح) بـ *kakon* (السيّئ)، ويكون على سقراط أن يقدّم تبريره لمعادلة المعنيين، ويبيّن أنه لا يستغلّ غموض اللفظ سفسطيًا بل يكشف بصيرة حقّة مضمرة فى هذا المزيج اللغوى. أعتقد أننا ينبغى أن ننظر للمسألة هكذا، بصرف النظر عمّا نراه فى الحُجّة المقدّمة هنا (474 د-475 هـ). فى رأيى أن الحُجّة هنا، ككلّ الحُجج فى الفلسفة، ليست برهانا على شىء، إنما تكمن قيمتها فى أنها تكشف لرفيق الحوار، تكشف لنا، أن أحكامنا العامّة عن الصواب والخطأ، عن الحَسَن والردىء، مفعمة بالخلط والغموض ـــ تلك هى الوظيفة الحقة والقيمة الحقة للحوار السقراطى.

من الواضح أن الحديث الختامى (فى هذا الجزء) الذى يوجّهه سقراط إلى پولوس مقصود به أن يكون عبثيًا وألا يؤخذ بجدّية. إنه يتناقض تناقضا صريحا وتامّا مع ما يؤكده سقراط فى الـ*كريتون* من أنه لا يصحّ أبدا ردّ الشرّ بالشرّ. (الحاشية التى يذيّل بها هاملتون Hamilton هذه الفقرة فى ترجمته للـ *جورجياس* Penguin)، (1960 صائبة تماما) .

4

جاء احتجاج كاليكليس، الذى ربما كان باعثه المباشر هذا الخطاب العبثى الأخير لكنه كان فى جوهره موجّها لموقف سقراط الأساسىّ، جاء شديد اللماحية. إذا أخذنا ما يقوله سقراط مأخذ الجدّ، إذن لوجب أن ينقلب سلوك البشر رأسا على عقب، فنحن الآن نفعل العكس تماما مما ينبغى أن نفعل حسب قول سقراط (481 ب - جـ). لكن ذلك بالضبط هو ما ينادى به سقراط.

يؤكّد سقراط لكاليكليس أنه سيلتزم دائما بما تمليه الفلسفة (العقل) حتى لو ناقضه كل شخص آخر (482 أ - جـ). رغم أن سقراط يعبّر عن موقفه هنا بأسلوب فيه دعابة، إلا أن الموقف هو نفس الموقف الذى يعلنه فى الـ*كريتون* بجدّية تامة: "حيث إنى الآن، وكنت دائما، لا أقتنع فى شئونى بغير ما يشير به

العقل، إذ أتدبّر الأمر فأراه الأحسن" *hôs egô ou nun prôton alla kai aei toioutos hoios tôn emôn mêdeni allôi peithesthai ê tôi logôi hos an moi logizomenôi beltistos phainêtai* (46 ب، الترجمة الإنجليزية لـ چويت Jowett).

هجوم كاليكليس فى 482 جـ - هـ، رغم عنفه ولغته المسيئة، هو فى مجمله مُحِقّ ولمّاح وفى الصميم — من منظوره هو. إلا أن سقراط لم يكن يستغلّ قولا سلّم به محاوره رياءً وبغير اقتناع، بل كان يُظهر مثالا يتبناه هو بإخلاص. مرّة أخرى يعترض كاليكليس: "إنك فى الواقع يا سقراط، برغم ادّعائك السعى للحقيقة، تقحم أقاويل العامّة المبتذلة التى ليست حسنة بحكم الطبيعة بل بحكم العُرف" (482 هـ). لا أحد يستطيع أن يقدّم البرهان على أن أخلاق الخير أحسن من أخلاق الشرّ: الشيطان من حقّه أن يُفضّل أن يَحكُم فى الجحيم على أن يَخدم فى السماء — ولو أن تلك الخرافة غير واقعية، لأن الشيطان لو كان قد مرّ حقّا بتجربة أن يَخدم فى سماء روحانية لما قبل أن يستبدل بذلك أىّ شىء آخر[17]. ومن جديد، يقرّر كاليكليس أن الفكرة التى يتقدّم بها سقراط ليست حسنة بحكم الطبيعة بل بحكم العُرف: *ha phusei men ouk estin kala*، *nomôi de* — هذا صحيح، فالقيم الأخلاقية، فى صورتها الإنسانية المميّزة، هى إبداعات ثقافيّة. هذا لا يناقض حقيقة أنّ لها جذورا فى الطبيعة، كما يشهد بذلك واقع التعاون والتعاطف والإنصاف وصفات أخرى كهذه نجدها بين غير البشر من الحيوانات.

لن أتوقّف طويلا عند عرض كاليكليس لفلسفته، فهى شائعة مألوفة بيننا. إن يكن معظم الأفراد فى حياتهم الخاصّة يتبعونها مع تلطيفها ببعض الاعتبار للمثاليات العليا، إلا أنها فى المعترك الدولى تكاد تسود سيادة مطلقة. قدّمْ للناس آراء مكيافيللى Machiavelli أو هوبز Hobbes فلن يروا فى ذلك غير ما هو مألوف ومسلّم به، ولكن حاول أن تعرض آراء تولستوى Tolstoy أو

(17) عبارة "يفضل أن يحكم فى الجحيم على أن يخدم فى السماء" اقتباس من ملحمة جون ملتون John Milton *الفردوس المفقود* *Paradise Lost*.

غاندى Gandhi وسوف يستقبل الناس ذلك بالسماح المهذّب والاستمتاع اللائق بسماع حدّوتة خياليّة لطيفة.

يواصل كاليكليس نقده المبدئى القوى المرير، فيعمد أفلاطون لأن يجعله يخصّص الجزء الثانى منه لهجوم على الفلسفة كشاغل يشغل حياة بأكملها (484 جـ -486 د). هذا يضاهى النقد المماثل على لسان أديمانتوس فى *الجمهورية* 487 ب - د. فى كلتا الحالتين يهتمّ أفلاطون بتصحيح النظرة الشائعة عن الفلسفة كشىء غريب عن الحياة العملية. عند كل من سقراط وأفلاطون نجد أن الحياة الفلسفية، التى هى واحدة مع حياة الفضيلة، هى وحدها الحياة التى يختصّ بها الكائن الإنسانى. الـ*فايدون*– إن فهمت فهما صحيحا – هى فى جوهرها دفاع عن الحياة الفلسفية، وكل أعمال أفلاطون بغير استثناء القصد منها خدمة تلك الغاية.

فى 488 ب - د يحدّد سقراط فى وضوح تامّ وبدقّة موضوع المجابهة بينه وبين كاليكليس. أىّ معنى علينا أن نعطيه لكلمة 'أحسن'؟ كاليكليس عادَل فى وضوح بين 'أحسن' و'أقوى'. فما الذى يجب أن نعنيه بهذه الكلمة الأخيرة؟ فى الأمثلة التى أتى بها كاليكليس من محيط السياسة، لا تعنى الكلمة شيئا غير القوّة الغاشمة. يُضطرّ كاليكليس، كما يضطرّ ثراسيماخوس فى *الجمهورية*، للاعتراف بأن هذا غير مقبول فى محيط المعاملات المدنية والشخصيّة. فيما يلى ذلك يهدف سقراط لأن يبيّن أنه لا شىء غير العقل والكمال الأخلاقى يمكن أن يعطينا مفهوما واضحا للقوّة يتّسق مع نظرنا لأنفسنا ككائنات عاقلة.

الأمثلة التى يقدّمها سقراط فى البداية (490 ب-هـ) لطبيب يأخذ طعاما أكثر، لنسّاج يحوز على معطف أكبر، لمزارع يستخدم بذورا بكمّ أكبر فى أرضه، هذه الأمثلة الغرض منها ببساطة إيضاح أن الفكرة التى ينادى بها كاليكليس هى حتّى هذه المرحلة من النقاش غائمة وتنقصها الدقّة. بعد ذلك يقدّم سقراط فكرة على أعظم قدر من الأهميّة هى فكرة سيطرة الإنسان على ذاته كضرورة للفضيلة. أن يكون المرء محكوما برغباته وانفعالاته، ليس قوّة بل هو على العكس، كما قرّر سبينوزا Spinoza، عجز وعبودية. عند سقراط كما عند سبينوزا، لا انفصال بين الفعل والإرادة والعقل. لكن هذه مثالية يرفضها كاليكليس من حيث المبدأ. وعلى هذا، فبدءا من هذه النقطة حتى النهاية لا مجال

لأى محاجّة (المحاجّة لا يمكن أن تمضى قُدما إلا على أساس أرضية مشتركة، افتراضات مشتركة)، إنما يكون الأمر مناظرة بين مثالين متعارضين للحياة. يلجأ سقراط لأمثولات وتشبيهات لا تجد صدى عند كاليكليس، وحتى أولئك من بيننا الذين هم أساسًا منحازون لسقراط وأفلاطون يُحتمل أن يروا مبرّرا لكاليكليس فى هذا. لا نجد أنفسنا مرّة أخرى بإزاء أفكار خصبة إلا حين يمضى سقراط فيثير مسألة ما إذا كان علينا أن نعادل اللذة بالسعادة ببساطة وبصورة مطلقة (494 هـ - 495 ب).

فى تذييل على الفقرة 496 هـ يشير هاملتون Penguin)، (p.99 Hamilton إلى عودة أفلاطون لمناقشة اقتران اللذة بالألم فى الـ*فيليبوس*، ثم يضيف: "حُجّة الـ*جورجياس*، التى تتناول كل لذة باعتبارها 'مختلطة'، هى بشكل واضح غير مُرضية." لكنْ لا حُجّة يمكن أبدا أن تكون مُرضية بشكل دائم ونهائى. هنا يحاجج سقراط ضدّ معادلة كاليكليس المطلقة بين اللذة والخير، ويحاجج على أساس مقدّمات نال موافقة كاليكليس الصريحة عليها. هذا هو الاستخدام السليم الوحيد للحُجّة، الكشف عمّا ينطوى عليه موقف معيّن، لا إثبات أو دحض أى مقولة بصورة نهائية. لا يستطيع سقراط بأىّ حُجّة أن يُقنع كاليكليس بأن معاناة الظلم أفضل من اقتراف الظلم، لكنه يستطيع أن يُظهر له أن معادلته المطلقة للذة والخير لا تستقيم من الناحية الشكليّة، حتى أنه يُضطرّ أخيرا فى 499- ب لنبذ معادلته التبسيطيّة للذة بالخير، ويعترف بأن هناك لذات حسنة وأخرى رديئة. ولكنْ إذا كان ممكنا الحكم على اللذات بأنها حسنة أو رديئة، فلا بدّ أن يكون لنا معيار لما هو حسن غير اللذة. هذه نتيجة شكليّة يمكن إثباتها بالحُجّة المنطقيّة. لكنْ ما يكون ذلك المعيار، تلك مسألة لا يمكن تسويتها بالبرهان. يمكن للحوار السقراطى أن يقود شبابا من أمثال أفلاطون وأنتستينيس وأريستيبوس وأيسخينيس لأن يكتشفوا ذلك المعيار داخل أنفسهم. لكنّ ثراسيماخوس أو كاليكليس، بعد أن تصلبت وتحجّرت مفاهيم ومواقف كلّ منهما، لا يمكن إقناعه بخطئه فى هذا المجال مثلما يمكن إقناعه بأن طول أحد أضلاع المثلث لا يمكن أن يساوى مجموع طول الضلعين الآخرين أو كما أمكن إقناع الفتى فى الـ*مينون* بأن مضاعفة ضلع المربّع لا تعطينا ضِعف مساحته كما هو مطلوب.

عند 507 ب - جـ يتخلى أفلاطون عن كل مظهر للمحاجّة أو الإثبات بالبرهان ويصوّر ببساطة مثال الشخص الطيّب الذى هو نفسه الشخص السعيد، وفيما يلى ذلك فهو ببساطة يَعِظ ولا يحاجج. إن عقيدة سقراط، تلك 'المفارقة' التى كثر سوء الظنّ بها، مقولة أن أحدا لا يفعل الشرّ بإرادته، وهو عارف، تأتى ببساطة كنتيجة لازمة من منظور أن من يفعل الشرّ يؤذى الروح بداخله. هذا المنظور هو ما أسمّيه فكرة خلاقة، إعلان نبوءة. إنها فكرة تَخلق، تأتى إلى الكينونة – بأدقّ معنى لهذا التعبير – بالروح التى تجد فلاحها فى فعل الخير. لأىّ شخص حظى بمثل هذه الروح، لأىّ شخص عرف فى نفسه مثل هذه الروح، تكون فلسفة سقراط الأخلاقية كلها بديهية. لمن ليس له مثل هذه الروح تكون أىّ فلسفة أخلاقية خالصة سَفَهًا بلا معنى.

الفصل الثالث
الحوار السقراطى

مقدمة

فى مجموعة من المحاورات الباكرة، قد تكون أول ما كتبه أفلاطون منها، نجد نمطا مشتركا. فى حديث عابر يأتى ذكر فضيلة ما. يُظهر سقراط رغبته فى أن يفهم ما نعنيه حين نتحدّث عن تلك الفضيلة. ما الصفة الخاصّة التى نجدها فى كل حالات تلك الفضيلة المعيّنة.[18] ذلك ما كان فى فكر أرسطو حين قال إن سقراط كان يطلب تعريف المفردات، لكنى أعتقد أننا إن قلنا بهذا نكون قد كسونا سقراط كساءً أرسطيًا، ولن يساعدنا ذلك على فهم المغزى الحقّ للحوار السقراطى Socratic elenchus. يمضى البحث قدما. يقترح رفيق الحوار إجابة. يطلب سقراط فهما أوضح. لكننا كلما مضينا لأبعد، كلما تعمّقنا فى البحث أكثر، ازدادت حيرتنا: تبدو كل الفضائل ملتحمة مع بعضها البعض، وبينما نجد بحثنا يشير باستمرار إلى المعرفة، فإننا حين نسأل: "أىّ معرفة؟"، نجد أنفسنا مرّة أخرى تائهين. لا يصل البحث إلى أى نتيجة متفق عليها بل ينتهى دائما بالحيرة *aporia*. من الغريب أنه بينما يعلم كل الباحثين تماما أن هذه المحاورات السقراطية elenctic dialogues تنتهى دائما إلى الحيرة، فإنهم مع ذلك يصرّون على أن الغرض منها هو الوصول إلى تعريفات. إننى

([18]) فى الأصل الإنجليزى سجّلت هنا رفضى للمصطلح المستحدث 'instantiation' بديلا عن 'instance'.

أعتقد أن ذلك البحث غير المجدى ظاهريّا والحيرة التى ينتهى إليها هو كلّ القصد والغرض من الحوار السقراطى.

يقول هيو تريدينك Hugh Trdennick عند وصفه لمنهج سقراط فى مقدّمة *The Last Days of Socrates* (Penguin Books، 1954) "حالما يَرِد لفظ مثل 'الشجاعة' خلال حديث ما، كان يبدأ بالسؤال عن معناه؛ ثمّ، حين يثبت عدم كفاية الإجابات المقترحة، يمضى فيستشهد بأمثلة مختلفة للشجاعة، ويُظهر أنها، رغم اختلافها فى التفاصيل، إلا أن فيها صفة مشترَكة، بها يمكن التعرّف على كنه تلك الأمثلة؛ وهذه الصفة، حين نعبّر عنها بالكلمات، تكون هى التعريف" (صفحة 10). أعتقد أن هذا يعنى قراءة المحاورات بعين أرسطيّة، ويناقض ما يرمى إليه منهج سقراط فى الحوار. حين يسأل سقراط عمّا نعنى بـ 'الشجاعة'، فإنه يفعل ذلك على أساس أننا إذ نستعمل مثل هذه المفردات العامة فإننا نستخدم مفهوما عامّا، صورة، تنطبق على كلّ أمثلة الشجاعة. لكن ذلك المفهوم هو دائما مراوغ. كلما حاولنا أن نناله، أفلت منا. الأمثلة التى 'يستشهد' بها سقراط (أو، على الأصحّ، يأتى بها محاوروه) يفحصها لا بقصد الكشف عن الصفة المشترَكة، بل ليُظهر أن صياغاتنا اللفظيّة، مهما حاولنا تشذيبها، لا تصحّ فى كلّ حالة. الصياغات والأمثلة المقدّمة لا تنتهى بنا إلى تعريف مُرضٍ، بل إلى إدراك أننا لم نستطع (ولن نستطيع أبدا) الوصول إلى تعريف: كلّ محاولاتنا تنتهى إلى الحيرة *aporia*، إلى الاعتراف بالجهل، وهذا هو غاية (بكلّ معانى كلمة 'غاية') الحوار السقراطى.

فى رأيى أن النظرية الشائعة، التى ترجع لأرسطو، والتى تنظر للمحاورات السقراطية باعتبارها تسعى لتعريف المفردات، مضللة وفادحة الضرر. قد يبدأ الحوار السقراطى بسؤال بصيغة "ما هو كذا أو كذا؟" (أمتنع عامدًا عن استخدام الرمز F بدلا من 'كذا أو كذا' لأن هذا الرمز الذى شاع استخدامه يجرّ فى أذياله حاشية متخمة بافتراضات وإيعازات أرفضها كلها.) لكن الحوار لا يصل أبدا إلى تعريف. الـ 'فشل' فى الوصول إلى تعريف لا يرجع لقصور يمكن علاجه. الفشل المزعوم هو هدف وغرض المسيرة بأكملها. الحيرة هى التعبير الخارجى لمبدأ الجهل الفلسفى، إدراك أنْ لا شىء خارج العقل يمكن أن ينيلنا إبصار ذاك الذى يشَكل حقيقتنا وقيمتنا ككائنات إنسانية.

كى نحظى بتلك البصيرة علينا أن ننظر بداخلنا، لنرى تلك الحقائق فى ضوئها الذاتى، ولندرك أن جماع الحكمة هو، كما يقول سقراط فى الـ*فايدون*، أنه بالجمال يكون كل ما هو جميل جميلا. ذلك هو الدرس الذى تشرّبه أفلاطون فى عشر سنوات من صحبة سقراط، الدرس الذى أراد أن ينقله إلينا. لم يكن ممكنا إيصال ذلك الدرس فى أىّ صياغة محدّدة أو أىّ تعليم محدّد. يقول لنا أفلاطون ذلك بوضوح المرّة بعد المرّة. وحتى بعد أن تطوّرت تلك البصيرة عند أفلاطون وأثمرت، فإن أفلاطون لم يَسْعَ لأكثر من أن يقود قرّاءه لأن يجدوا تلك البصيرة داخل عقولهم ذاتها. أعتقد أننا نستطيع أن نرى كلّ أعمال أفلاطون تعمل فى سبيل ذلك الهدف، وإذا ما نظرنا إليها بهذه النظرة، فإننا نجد مغزىً عميقا فى كل ما كتب أفلاطون.

كلّ حوارات سقراط يجريها أداءً لرسالته، ورسالته كانت هى تلك التى يعرضها فى وضوح أمام قضاته أثناء محاكمته. أيّما كان رأينا فى *الدفاع* كسجلٍّ صادق لما جرى فى المحاكمة، فمما لا شكّ فيه أن علينا أن نقبل صدق بيان سقراط هناك لما كان يعتبره رسالة حياته إن كان لنا أن نجد فى كلّ أعمال أفلاطون مغزى.

فى *الدفاع* (23 أ - ب) يقول سقراط إن الإله حين أعلن أنْ ليس هناك من هو أحكم من سقراط فإنما كان يوحى بأن "حكمة الإنسان ضئيلة القيمة، أو بالأحرى، بلا قيمة. ... أكثركم حكمة، أيها الناس، من كان يعرف، كما يعرف سقراط، أن ليس له حقّا من الحكمة نصيب." كلّ دارس للفلسفة قرأ هذا، وردّده، واقتبسه، مرارا وتكرارا. لكننا نخطئ خطأ جسيما حين نمرّ بهذا القول ببساطة باعتباره تعبيرا عن التواضع. إنه أكثر من ذلك كثيرا. إنه يشير إلى مبدأ الجهل الفلسفى الذى هو الأساس لكلٍّ من نبذ سقراط للبحث عن الأسباب الفيزيقيّة، كما يخبرنا فى جزء 'السيرة الذاتية' من الـ*فايدون*، ولإحالة أفلاطون لكلّ معرفة موضوعيّة إلى موضع أدنى فى 'الخطّ المنقسم' فى *الجمهورية*. فهم الأفكار التى تشكل العالم المعنوىّ الذى يكون للناس فيه كيانهم الإنسانى، ذلك وحده تختصّ به الكائنات الإنسانية ويعطيهم قيمتهم ككائنات إنسانية.

بعد الكلمات المقتبسة فى السطور السابقة مباشرة يعلن سقراط أن رسالته هى أن يمضى بين الناس، يحرّرهم من زيف وهم المعرفة (23 ب). حين ندرك

أن كلّ معرفتنا التى نتباهى بها هى محض زخرف زائل وننظر داخل أنفسنا، عندئذ فقط يمكن أن نبلغ الكمال الخاصّ بنا ككائنات إنسانيّة.

يؤكد سقراط بأقوى ما يكون التوكيد أن الشيء الوحيد الذى ينبغى لإنسان ذى قيمة، رجلا كان أو امرأة، أن يأخذه فى الاعتبار إذ يفعل أىّ شىء، هو ما إذا كان يفعل صوابا أم خطأ (بالمعيار الأخلاقى)، *poteron dikaia ê adika prattei* (28 ب). إنه يعتبر رسالته أن يحيا فلسفيّا، يمتحن ذاته ويمتحن الآخرين (28 هـ). فإن أفدح وأقذع الجهل أن يظنّ المرء أنه يعرف ما لا يعرف (29 ب).

يعلن سقراط لقضاته أنه إن عرضوا عليه أن يطلقوا سراحه بشرط أن يتوقّف عن ممارسة الفلسفة، فسيكون جوابه:

أيا رجال أثينا، أحييكم وأدين لكم بالشكر، لكننى أقدّم طاعة الإله على طاعتكم، وما دمت أتنفس وما دمت أقدر، فلن أكفّ عن الفلسفة، وعن أن أدعو وأحثّ كل من ألقاه منكم، قائلا له كما اعتدت أن أقول، "أيها الرجل الفاضل، ... ألا تستحى من أن تجتهد فى طلب المال، حتى تحصل على أكبر قدر منه، وطلب المجد والشهرة، ولا تهتم ولا تفكر فى طلب الحكمة والحقّ وأن تكون روحك فى أحسن حال؟" وإذا جادل أحدكم وقال بل إنه يهتمّ، لا أتركه ولا أدعه يمضى من توّه، بل أسأله وأمتحنه وأمحّصه، فإذا بدا لى أنه لا يتمتع بالفضيلة، لكنه يدّعى ذلك، أوبّخه لأنه لا يهتمّ إلا قليلا بما له القيمة العليا، ويهتمّ كثيرا بما هو أحقر. هكذا أفعل مع كل من ألقاه، شابّا كان أم شيخا، مواطنا أم غريبا ... فلتعلموا أن هذا هو ما يأمرنى به الإله، وإنى أعتقد أن عملى هذا فى خدمة الإله هو أعظم خير صادف مدينتكم. لا عمل لى غير أن أسير بينكم، أحثكم، شبابا وشيوخا، ألا تهتموا بأبدانكم ولا بالمال قبل اهتمامكم ولا قدر اهتمامكم بالروح فيكم، لتصبح فى أحسن حال (29 د-30 أ).

مرّة أخرى نجده فى 31 - ب يقول إنه فى أدائه لرسالته أهمل شئونه الخاصّة، شاغلا نفسه بالسعى لكلّ واحد، يحثه، كأب له أو كأخ أكبر، على العناية بالفضيلة.

بعد أن صوّت القضاة بإدانة سقراط وكان عليهم النظر في العقوبة التى يفرضونها عليه، نجده من جديد يعيد توكيد موقفه. إنه لم ينفق حياته ساعيا، كالآخرين، إلى الكسب الشخصى أو إلى الخدمة العامّة، إنما كرّس نفسه للسعى لأداء أعظم خدمة لكل فرد على حِدة بأن يقنعه ألا يشغل نفسه بأى من شئونه قبل انشغاله بأن يكون هو فى ذاته كأفضل وأحكم ما يمكن أن يكون، ولا أن يهتمّ بشئون المدينة قبل الاهتمام بصلاح المدينة (36 جـ).

ثم نجد خلاصة عقيدة سقراط مضغوطة فى كلمات قليلة: أعظم خير للإنسان أن يتباحث كل يوم حول الفضيلة، فالحياة غير الممحّصة ليست حياة لإنسان (38 أ).

كذلك يقرّر سقراط مرارا فى المحاورات أنه حين يدخل فى حوار مع شخص ما، لا يكون غرضه فى المكان الأوّل بحث موضوع أو فكرة أو مقولة، بل أن يمتحن روحه وروح رفيق الحوار. غرض الحوار السقراطى ليس الوصول إلى أىّ نتيجة – وكل نتيجة، كما سيبيّن أفلاطون فى أعمال نضجه، لا يمكن أن تكون أبدا إلا مشروطة ولا يمكن أن تكون صحيحة إلا جزئيّا فقط – بل غرض الحوار أن يدير عين العقل إلى الداخل، فهناك، وهناك فقط، كل الحقيقة.

إذا ما اعتبرنا رواية أفلاطون فى *الدفاع* صادقة فى الأساس، وإذا ما قلنا بأن سقراط كان يعنى ما يقول، فإننا عندئذ نستطيع أن نرى أن الحوار السقراطى لم يكن عند سقراط إلا الممارسة العمليّة لرسالة حياته. فى محاورات الفترة الباكرة لم ينجح أفلاطون فحسب فى أن يعطينا صورة نابضة بالحياة لسقراط ممارسا رسالته، بل نجح أيضا فى أن يكشف لنا الفلسفة التى كانت فى قلب تلك الرسالة. على هذا الفهم، سأعلق فى الصفحات التالية على *اللاخيس*، *خارميديس*، *يوثيفرون*، *مينو* (جزء منها)، *يوثيديموس*، *هيبياس الكبرى*، *هيبياس الصغرى*. الباب الأوّل من *الجمهورية* كان ليجد مكانه هنا، ولكنْ بما أنى أتناوله فى الفصل السابع، "حُجّة *الجمهورية*"، فإنى لم أجد ضرورة لأن أدخِله فى هذا الفصل.

مجموعة المحاورات التى أناقشها فى هذا الفصل كلها أعمال أدبيّة ممتازة، كلّ منها فى شكل نوفيلا، ثريّة فى الوصف، وفى رسم الشخصيّة، وفى حيويّة

الحوار. ينبغى أن نتبيّن من هذا أن هدف أفلاطون من هذه المحاورات لم يكن أبدا إيصال نظريّة محدّدة، بل أن يجعل القارئ يعيش تجربة أن يحضر حوارا سقراطيّا، لم تكن الغاية منه أبدا شيئا غير أن يثير، يحيّر، ويدفع رفيق الحوار والمستمعين لأن يفحصوا عقولهم. لم تكن قناعات سقراط الثابتة ومبادؤه الأساسية تُبَثّ فى مقولات أو نتائج محدّدة، بل كانت تتكشّف، فى أمثل الحالات، كبصيرة، يقود الحوار إليها رفيق الحوار والمستمعين من خلال امتحانهم لذاتهم. فكما كان سقراط يؤكد: الحياة غير الممحّصة ليست حياة لإنسان، *ho anexetastos bios ou biôtos anthrôpôi*، إذ إنه، بغير امتحان الذات، لا يمكن لأى شخص أن يحقّق الكمال المميّز للكائن الإنسانى.

لاخيس

الـ*لاخيس* نموذج للمحاورة السقراطية. المحاجّة، حين نصل إليها، نجدها مباشرة، غير مثقلة بالاستطرادات ولا بإقحام اعتبارات أكثر تعقيدا وأكثر حذاقة. الخلفيّة الدراميّة مفصّلة، وتصوير شخصيّات المتحاورين مقنِع. من بين المحاوريْن الرئيسييْن، كان لاخيس قائدا حارب سقراط تحت قيادته فى معركة ديليوم البائسة؛ وكان الآخر، نيكياس، قائدا عسكريّا مشهورا أيضا، وكان معتادا على حوارات سقراط الفلسفيّة. ومن بين الشيخين اللذين يبدآن المناقشة، كان ليسيماخوس صديقَ عمرٍ لوالد سقراط. هكذا نجد جوّ النقاش ودّيا، متّسما بالاحترام، مما يُبقى المحاجّة مباشرة وموضوعيّة، ولو أن هذا لا يحول دون إفساح المجال لتهكّم سقراط القاطع فى دماثة ولبعضٍ من نِقار الرفقاء بين القائدين. (لكن المحاورة ككل، فى رأيى، يظهر فيها ما يشير إلى أنها من أولى أعمال أفلاطون، قبل أن يمتلك أدواته تماما، فحديث المتكلمين فى الجزء الأوّل مسهب كثيرا، وهذا الجزء تنقصه 'الحركة' – قارن هذا بحيويّة الـ*خارمديس* – وفى مواضع كثيرة يبدو حرص أفلاطون على 'توثيق' حياة سقراط وأساليبه مقحَما بافتعال) .

لكل من ليسيماخوس وميليسياس ابن، ويبدو أن الصبيين أكملا تعليمهما الأساسى، ويريد الوالدان لولديهما أن يحصلا على أحسن ما يتاح من تعليم إضافى. كانا قد شاهدا لتوهما عرضا عمليّا قدّمه ستيسيلاوس الذى يزعم القدرة

على تعليم أساليب القتال بالدروع. ودعا الوالدان القائدين لحضور العرض معهما ليساعداهما فى اتخاذ القرار: أيحسن بهما أن يعهدا بولديهما لذلك المعلم؟ ولكن نيكياس ولاخيس للأسف لا يتّفقان فى الرأى، فأحدهما يرى أن ذلك يكون حسنا، بينما يعارضه الآخر بشدّة.

لذا يطلب ليسيماخوسُ مِنْ سقراطَ أن يدلى بالصوت المرجّح. وهنا يتقدّم سقراط بحُجّة معتادة عنده. رأىُ الخبير يرجُح آراء العديد من غير الخبراء. ينبغى أن يؤسَّس القرار على المعرفة، لا على أغلبيّة الأصوات (184 د-185 أ). ولكن أىّ معرفة تعنينا هنا؟ يتجه سقراط بالمناقشة إلى مجال همّه الدائم والغالب. الغاية النهائيّة لأى تعليم أو تدريب نطلبه لأبنائنا ينبغى أن يكون صلاح روحهم (185 ب-هـ). إذا كنا نملك القدرة على أن نُضفى الفضيلة *aretê* على الروح، فيُفترض أننا نعرف ما الفضيلة (190 ب). لا يتردّد لاخيس فى القول بأننا نعرف. يقول سقراط إننا إن أردنا أن نبحث فى ماهية الفضيلة ككل فلن يكون ذلك سهلا. دعونا بدلا من ذلك نبحث فى جزء من الفضيلة، فذلك سيكون أسهل. فأىّ جزء نختار؟ فى سياق نقاشنا الحالى، يبدو أن الشجاعة *andreia* هى الأنسب. إذن، ما الشجاعة؟ (190 جـ - هـ).

لاخيس، الذى لا دراية له بالفلسفة، على العكس من نيكياس، لا يرى صعوبة فى الأمر: كل من يبقى ثابتا فى موقعه فى وجه العدوّ ولا يهرب هو شجاع (190 هـ). لا يلقى سقراط صعوبة فى أن يبيّن للاخيس أن فكرته عن الشجاعة محدودة جدّا، ويقدّم للاخيس عيّنة من 'تعريف' مقبول: لو سُئلنا ما الصفة المشترَكة فى كل الأفعال والعمليّات التى توصَف بالسُرعة، فقد نقول إنها صفة فعل الكثير فى وقت قليل (191 أ-192 ب).

فى المحاورات السقراطية، حين يسأل سقراطٌ رفيقَ الحوار ماذا يعنى بهذه الكلمة أو تلك، فإن هذا عادةً ما يذكر مجموعة من الأمثلة أو يعطى وصفا محدّدا لمثال معيّن. فكرة المفهوم العام، التى ندين بها فى المكان الأوّل لسقراط، كانت جديدة وكان مطلوبا توضيحها. ولهذا، فحين نجد أفلاطون يجعل سقراط يعطى مثالا لتعريف سليم، فإن الغرض، فى رأيى، لا يكون وضع نموذج يُحتذى فى البحث، وإنما ببساطة تحويل انتباه رفيق الحوار من الحالات المفردة المحدّدة واللواحق العارضة إلى الصفة الجوهريّة التى نسعى لفهمها.

هنا يقول لاخيس إننا إن أردنا وصفا ينطبق على كل حالات الشجاعة، فيمكننا وصفها بنوع من ثبات الروح *karteria tês psuchês* (192 ب-جـ). لكنْ ليس كل ثبات هو شجاعة. إننا نعتبر الشجاعة شيئا حسنا. الثبات المقترن بالتعقّل *meta phronêseôs* شيء حسن. لكن الثبات في غيبة التعقل ضارّ؛ إنه ليس شيئا حسنا. بما أن الشجاعة شيء حسن، فإن مثل ذلك الثبات لا يكون شجاعة. هكذا يمكنك القول بأن الثبات الحكيم *phronimos* شجاعة. لنَرَ، حكيم على أى وجه؟ نجد أمثلة كثيرة من ثبات فيه تعقّل ولا نعتبره شجاعة. وإذن فشرط 'التعقل' أو 'الحكمة' لا ينطبق بدون استثناء؛ بل إننا نجد أمثلة من ثبات 'أحمق' هى أقرب لأن نعتبرها شجاعة (192 جـ - 193 د).

يقول سقراط: دعونا، على الأقل فيما يخصّنا نحن، نُظهر الثبات فى بحثنا عن الشجاعة. لكن لاخيس يعترف بأن الأمر يتجاوز قدراته. يطلب سقراط من نيكياس أن يهُبّ لعونهما. هنا يلجأ أفلاطون لحيلة دراميّة: فبدلا من أن يجعل سقراط يصل بالحُجّة إلى موقفه المألوف القائل بأن الخير لا ينفصل عن الحكمة، فإنه يجعل نيكياس يُذكّر سقراط بمقولته هذه. يقول نيكياس: كثيرا ما سمعتك يا سقراط تقول إن كل واحد منا جيّد حيث يتمتع بالحكمة وسيّئ حيث يتصف بالجهل. وإذن، فإن يكن الشخص الشجاع جيّدا، فلا بدّ أن يكون حكيما، وعلى هذا تكون الشجاعة نوعا من المعرفة. لكنْ أىّ نوع من المعرفة؟ يطرح نيكياس الرأى – وعلينا أن نفترض أنه سمع سقراط يطرحه – القائل بأن المعرفة المطلوبة هى معرفة ما ينبغى أن يَبُثّ فينا الخوف وما يجب أن نطمئن إليه (194 د-195 أ). هذا رأى يصل إليه سقراط فى الـ*بروتاجوراس* (وهى على الأرجح محاورة متأخّرة كثيرا فى تاريخها عن محاورتنا هذه) ويتركه قائما، لأن الغرض هناك هو ببساطة الوصول إلى فكرة أن الفضيلة والعقل لا ينفصلان. أما هنا فالهدف هو بيان أن هذه الحكمة لا يمكن تحديدها أو إلحاقها بأى شيء من خارجها. (إننى أغاير عامدًا بين المصطلحات كما يفعل أفلاطون نفسه ولنفس السبب).

يجد لاخيس هذا الرأى غريبا، فهو (مثل 'بروتاجوراس' فى المحاورة) يرى أن الحكمة شيء والشجاعة شيء مختلف تماما. يحاجج لاخيس: فى حالات المرض، الأطباء هم من يعرفون ما يبعث على الخوف، لا الشجعان،

ونحن لا نصف الأطباء بالشجاعة. وينطبق هذا على مختلف مجالات الخبرة (195 أ-جـ). يوضّح نيكياس أن معرفة الأطباء لا تمتدّ لأكثر من حالات الصحّة والمرض فى البدن؛ هم لا يعرفون ما إذا كان خيرا حقًا لمريض ما أن يعيش أو أن يموت. أولئك الذين يعرفون ما يُخاف حقًا هم وحدهم الشجعان. يظنّ لاخيس أن نيكياس يقصد العرّافين، فيسأله مستهجنا: أتعتبر نفسك عرّافا أم تقرّ بأنك غير شجاع؟ مرّة أخرى يشرح نيكياس: العرّافون يقرأون علامات الأحداث المقبلة، ولكن أن يكون ما ينبئون به من موت أو شفاء، أو نصر أو هزيمة، نافعا حقًا أم ضارًا، هذا ما لا يستطيع العرّافون معرفته (195 جـ - 196 د).

يعتقد لاخيس أن نيكياس يتكلم كلاما فارغا، فيعرض سقراط أن يتقصّى ما يعنيه نيكياس حقًا. ها نحن نقول إن الشجاعة هى معرفة ما يجب أن نخاف وما لا يجب أن نخاف، ونقول إن هذه معرفة لا يملكها لا الأطباء ولا العرّافون، وإن هؤلاء ليسوا من الشجعان، إلا إذا كانوا إلى جانب معرفتهم التخصّصية يملكون هذه المعرفة الأخرى. ولا يمكن لأىّ وحش مفترس أن تعزى إليه الشجاعة. يعتقد لاخيس أن هذا شطط فى مجافاة العقل، لكن نيكياس يميّز بين الجسارة المتهوّرة وانعدام الخوف مع انعدام التفكير من ناحية والشجاعة الواعية من ناحية أخرى. إلا أن لاخيس لا يستسيغ هذه التمييزات المتحذلقة التى تهزأ بالاستخدام اللغوى الشائع (196 جـ - 197 جـ). — من المقاصد الرئيسية للحوار السقراطى إلقاء الضوء على الافتراضات والإيعازات المخبوءة فى لغتنا العامّة ومعتقداتنا العامّة.

يقول سقراط إن نيكياس يستحقّ منا أن نعطى ما يعنيه الاعتبار اللائق. بدءًا من 'تذكير' نيكياس لسقراط برأيه القائل بأن الخير والحكمة لا ينفصلان، كان نيكياس يعرض مواقف سقراطية مألوفة. وعلى سقراط الآن أن يبيّن أن تلك الآراء، مهما كانت ثريّة بالمعنى، إلا أننا حين نفحصها بعناية، نجد أنها غير كافية وأنها تشير لشىء أبعد منها.

إننا بدأنا بأن أخذنا الشجاعة كجزء من الفضيلة. ونقول بأن هناك فضائل أخرى أو أجزاء أخرى من الفضيلة، مثل الاتّزان والعدل. نأتى الآن لما يبعث على الخوف وما يبعث على الرجاء: الخوف والرجاء لا يتعلقان بالماضى ولا بالحاضر بل بالمستقبل؛ نفهم أن الخوف هو توقّع الشر وأن الرجاء هو توقّع

الخير. معرفة هذا هو ما نسمّيه الشجاعة. لكن المعرفة لا تحدّها تقسيمات الماضى والحاضر والمستقبل. حقل المعرفة الواحد يشمل حالات الماضى والحاضر والمستقبل. إلا أننا قلنا إن الشجاعة هى معرفة ما يبعث على الخوف وما يبعث على الرجاء، أىْ معرفة الشرّ المستقبل والخير المستقبل. لكنها من حيث هى معرفة لا بد أن تكون معرفة للماضى والحاضر والمستقبل، فلا يمكن إذن أن تكون معرفة ما يبعث على الخوف وما يبعث على الرجاء، بل معرفة كل الخير وكل الشرّ دون قيود. لكن ذلك يكون كل الفضيلة. وإذن فإننا لا نكون قد وجدنا ما انطلقنا نبحث عنه، أىْ ماهيّة الشجاعة (198 أ- 199 هـ).

أن نرى هذه النتيجة كنتيجة سلبيّة، تلك نظرة سطحيّة. البعد الإيجابى للنتيجة السلبيّة هو أننا لن نصل لأىّ شىء إذا ما بدأنا من الفضائل كأجزاء منفصلة أو إذا ما أخذنا الفضيلة أو أيّة فضيلة معيّنة فى انفصال عن المعرفة. ليس هذا إلا جانبا واحدا من مبدأ الجهل السقراطى.

خارمديس

ملاحظة: يدور النقاش فى الـ*خارمديس* حول كلمة *sôphrosunê* وهى كلمة تصعب ترجمتها فى العربيّة كما تصعب فى الإنجليزية، ولا يمكن الالتزام باستخدام نفس اللفظ فى ترجمتها فى كل سياق، إذ يدخل فى معناها التعقّل، ضبط النفس، التؤدة؛ إلا أننى رأيت استخدام كلمة 'الاتزان' أساسا، مع اللجوء لغيرها عند الضرورة.[19]

لا تستبقينا افتتاحية الـ*خارمديس* الغَزِلة اللاهية طويلا قبل أن تكشف عن الهدف الحقيقى لهذه المحاورة وكل محاورات أفلاطون الأخرى. يسأل خايريفون: ألا ترى أن للصبى وجها جميلا؟ ولكنك إن رأيت جسمه عاريا، لن تقف طويلا عند جمال وجهه. فيقول سقراط: إنه ليبلغ منتهى الحسن لو أنه

([19]) حذفت فى الترجمة عبارة أوردتها فى الأصل تعقيبا على هجر كلمة temperance فى الإنجليزية الحديثة، متسائلا: ترى هل غابت الكلمة لغياب الصفة نفسها من المجتمع الحديث؟ لعل مغزى هذا التساؤل يتضح إذا ما ذكرت أنى صادفت الكلمة مترجمة فى العربية بـ 'العفة'، فهل عاد أحد يذكر العفة أو العفاف فى عالمنا الحديث؟

امتلك شيئا واحدا آخر — روحا جميلة. لم لا نجعله يتعرّى فيُظهر لنا روحه؟ (154 هـ). ذاك هو الغرض، الهدف، الرسالة التى كرّس لها سقراط حياته: أن ينزع عن الروح كل رداء خارجى ليدعها تقف عارية فى نظر ذاتها. كل المحاججة، كل التمحيص والتفنيد، ليس له غير هذا الهدف الرئيسى، تنفيذ وصيّة 'اعرف ذاتك'.

يتأكد لنا هذا بصورة أجلى من حدّوتة أو على الأصحّ أمثولة العقار والتعويذة اللذين لا يفلحان فى شفاء سقم الرأس قبل شفاء الروح بالكلمات الطيّبة التى تبث فضيلة الاتزان فى الروح (155 هـ -157 جـ). يقول كريتياس إن ابن اخته خارمديس يتمتع بدرجة متميّزة بهذه الفضيلة، فضيلة الاتزان، التى يراد من التعويذة أن تبثها فى الروح. وهكذا نصل إلى الموضوع الشكلى للمحاورة وتبدأ مسيرة التمحيص.

بعد المقدّمات اللاهية يبدأ سقراط امتحان خارمديس بأن يقول: أعتقد أنه من الأفضل أن نفحص الموضوع على هذا النحو. من الواضح أنه إن كانت فضيلة الاتّزان فيك، فلا بدّ أن تكون عندك فكرة عنها. فبالضرورة، بكونها فيك – إن تكن فيك – لا بدّ أن تعطيك انطباعا ما، منه تكوّن رأيا عمّا عساها تكون (158 هـ - 159 أ). هكذا، من أوّل لحظة يُبرز سقراط بوضوح الافتراض الذى يكمن فى خلفيّة كل حوار سقراطى، والذى يحطمه الحوار فى كل حالة. يُفترض أن الاتزان شىء يكون للشخص ويكون للشخص عنه فكرة. ويكشف الحوار، فى كل الحوارات السقراطية، أن الفضيلة لا يمكن فصلها عن الشخص، ولا فكرة الفضيلة يمكن فصلها عن الفضيلة. الصورة حقيقتها فى الروح والروح هى الحقيقة النهائية. كل فصل، كل تجزئة، كل اصطناع للموضوعية، كل استظهار، كل تعيين – وكل هذا هو من جوهر التفكير – يتكشّف لنا أنه ينطوى على تناقض فى بنيته الذاتية. هذا لُبّ فكر سقراط، وهو أساس الديالكتيك.

كل محاجّات الحوار السقراطى لها نفس البنية الأساسية. كل تعريف يختزل المفهوم (الصورة) فى خصائص أو شروط موضوعية محدّدة أو يحصره فيها، يتبيّن فى يسر أنه غير وافٍ. ليست محاورات أفلاطون الباكرة وحدها التى تزوّدنا بأمثلة وفيرة لهذا، إنما يمكن أن نرى نفس المبدأ متمثلا فى كل المجادلات الفلسفية المعاصرة. كلما كان التعريف أو الحُجّة أو النظرية أكثر حذقا وأكثر تدقيقا كانت تناقضاته أكثر استفحالا. أرنى نظرية أو حُجّة أو

تعريفا، مهما كان علوّ مرجعيّة واضعه، لم ينقضه من لا يقلّ عن ذاك فى علوّ مرجعيّته. حُجّة ديكارت السامقة، "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، ألم يمزّقوها إربًا؟

يقول سقراط لخارمديس: إذا كنت بالفعل تملك فضيلة الاتزان كما يؤكد كريتياس، فلن تكون بحاجة للتعويذة، ويمكننى أن أعطيك العقار للتوّ: خبِّرنى، أأنت فعلا تشارك فى الاتزان؟ (158 ب - جـ). هنا يستخدم سقراط صيغة *sôphrosunês metechein* — وهنا من الواضح أنه لا يمكن أن يكون للعبارة المعنى الذى تتخذه فى المحاورات الوسطى حين كان أفلاطون يبحث عن صياغة مُرضية للربط بين الصور وأمثلتها الواقعية. من الواضح أن العبارة هنا جزء من لغة الهيلينيين العاديّة.

يأبى خارمديس، وهو الصبى حسن التربية، أن يتفاخر بأنه يمتلك فضيلة الاتّزان، وهو أيضا لا يريد القول بأنه لا يمتلكها لأن ذلك يكون فيه تكذيب لخاله بجانب أنه سيبدو قولا فيه وقاحة (158 جـ - د). فيقترح سقراط أن يبحثا معًا ما إذا كان الصبى يمتلك تلك الفضيلة أم لا (158 د - هـ). هنا يستخدم سقراط *kektêsthai* وبعد بضعة أسطر نجد *parestin* ثم نجد *enestin* وكلها تأتى كمرادفات لـ *metechein* — مما يُظهر لنا أن هذه العبارات تُستخدم بتحرّر، دون تقييدها بمعنى اصطلاحىّ محدّد. (وفى الـ*فايدون* يشير أفلاطون بوضوح إلى أن اختيار أىٍّ من هذه التعبيرات المجازيّة لا يترتب عليه أى فرق.)

حين سُئل خارمديس ما الاتزان فى رأيه قال أوّلا إنه يبدو أن الاتزان هو أن يفعل الشخص كل شى بتأدّب وهدوء، إذ يمشى فى الطريق وإذ يتكلم، وفى أمثال هذه الأمور كلها؛ على العموم، يبدو أن الاتزان نوع من الهدوء (159 ب). هذا بالطبع نوع الجواب الذى قد نتوقّعه من صبىّ مثل خارمديس، إنه ما يمكن أن يستشفه من توجيهات والدته وأقربائه ممن يكبرونه سنا. ولكنْ فى كل المحاورات الباكرة، حتى حين يكون رفيق الحوار رجلا ناضجا حَسَن التعليم، فإن الإجابة التى يعطيها عن السؤال عن ماهية هذه الصفة أو تلك، لا تكون أحسن كثيرا من إجابة خارمديس هذه: إنه يذكر مثالا أو عددا من الأمثلة. من المهم أن نلاحظ هذا، إذ أنى أعتقد أننا مدينون لسقراط بفكرة المفهوم concept وفكرة الماهيّة essence. (هذا هو ما دعا أرسطو للقول بأن سقراط كان أوّل من سعى لتعريف المسمّيات.) على أىّ حال، أنهى خارمديس إجابته المبدئية

بأن استقرّ على صفة عرضها باعتبار أنها ما يفهمه هو من لفظ الاتزان، فوفر على سقراط ضرورة أن يشرح، كما يفعل مع الآخرين، الفرق بين ذكر قائمة من الأمثلة وذكر المعنى، الصفة المميّزة لمُسمّى من المسمّيات. الآن يمكن للتمحيص السقراطى أن يأخذ مجراه.

نقول إذن إن من يتصف بالهدوء يتصف بالاتزان. لنرَ، أليس الاتزان شيئا حسنا؟ بالتأكيد. ولكننا نستطيع أن نجد أفعالا وممارسات كثيرة حيث يكون النشاط والسرعة، وليس الهدوء والتؤدة، هما الأحسن. وإذن لا يكون الاتزان هو الهدوء، إن يكن الاتزان حسنا (159 ب-160 ب). هنا علينا أن نلاحظ نقطتين. أوّلا، يبادل سقراط بين الهدوء والتؤدة من ناحية، وبين السرعة والنشاط والحدّة والقوة من ناحية أخرى، فى لامبالاة هى عند فلاسفتنا الأكاديميين أحرم الحرام. ينبغى أن يبيّن لهم هذا أن سقراط ليس معنيّا بالحُجّة والبرهان حسبما يفهمون الحُجّة والبرهان. يمضى سقراط متمهّلا، يقود الصبى للتمعّن فى تركيبة فكرية بعد الأخرى، فذلك هو الهدف الرئيسى والغاية من الحوار السقراطى، أن يجعل رفيق الحوار ينظر بداخله. النقطة الثانية: إن سقراط هنا لا يخرج بنتيجة إيجابية، إنما يلاحظ أننا لا نستطيع أن نقول ببساطة إن الاتّزان هو الهدوء. يتواصل الحوار: إما أن الأفعال والممارسات الهادئة لا تكون أبدا، أو نادرا ما تكون، أفضل من تلك المتصفة بالسرعة والنشاط، أو أنها لا تقل عن تلك، أو ربما تفوقها، فى اقترانها بالخير، ولكن حتى فى تلك الحالة لا يكون الاتزان أكثر ارتباطا بالهدوء منه بالسرعة والنشاط (160 ب - د). سقراط لا يغلق الباب فى وجه أىٍّ من الاحتمالات، وهذه سمة من سمات الفكر السقراطى والأفلاطونى.

حتى هذه النقطة توصّلنا فقط إلى أن الهدوء قد يكون أحيانا جزءا من فضيلة الاتزان، لكن هذا لا يعطينا الفهم الذى نطلبه لمعنى الاتّزان.

يواصل سقراط الحوار: مرّة أخرى يا خارمديس، أعْمِل عقلك بانتباه أكثر وانظر داخل نفسك، تفكّر ثم أخبرنى ما فضيلة الاتزان فيما يبدو لك (160 د). يقول خارمديس بعد التفكير: يبدو أن فضيلة الاتزان تعطى الشخص الإحساس بالخجل والحياء، وعلى هذا يبدو أن الاتزان هو نوع من الحياء *aidôs* (160 هـ). لم يتأثر خارمديس بعرض سقراط لأمثلة من أفعال حسنة تتصف بالسرعة

والنشاط. إن الصبى يستمد إجاباته حقا من عقله وتجربته — يفكر بنفسه. حين نصل إلى *الجمهورية* نجد أفلاطون يجعل من ذلك كل غاية ومضمون التعليم: جعْل الناس يفكرون بأنفسهم.

مرّة أخرى يمضى سقراط ليبيّن أن هذه إجابة غير كافية، بنفس الطريقة التى اتبعها من قبل. لقد اتفقنا على أن الاتزان شىء حسن وأن المتزنين أشخاص طيّبون. ذاك الذى يجعل الناس طيّبين لا بدّ أن يكون طيّبا. وحيث إن الاتزان يجعل الناس طيّبين فإنه ليس حسنا فقط وإنما هو أيضا شىء طيّب. لكننا نجد هوميروس يقول إن الحياء ليس شيئا طيّبا للرجل المحتاج، وهوميروس على حقّ فى هذا. وإذا كان الأمر كذلك فإن الحياء يكون طيّبا وغير طيّب. لكننا نقول دون تحفظ إن الاتزان شىء طيّب، إذ أنه يجعل الناس طيّبين لا سيّئين. وإذن لا يكون الاتزان هو الحياء إذا كان الاتزان طيّبا فى كل الأحوال بينما الحياء يكون طيّبا أو سيّئا حسب الظروف (160 هـ -161 ب). هذه عيّنة من أحد جناحَىْ استراتيجية الحوار السقراطى المعتادة: أىّ فكرة محدّدة، إذا أخِذت منفصلة، يتبيّن أنها غير كافية؛ حين توضع فى ظروف مغايرة تتغيّر قيمتها. هذه البصيرة تزدهر فى فكرة أفلاطون الناضجة عن الديالكتيك، حيث لا يجوز لأىّ صياغة فكريّة محدّدة أن تزعم الصدق المطلق أو النهائى. (لكن أفلاطون يستخدم كلمة 'ديالكتيك' بمدلولات أخرى مختلفة كما سنرى فيما بعد) .للحفاظ على نزاهتنا العقليّة علينا أن ندرك أن كل تكويناتنا الفكرية هى أساطير، وكى لا نحيل أساطيرنا المشبَعة بالبصيرة والموحية بالحقّ إلى عقائد وخرافات ميتة وقاتلة، علينا أن نهدم على الدوام القواعد التى نقيم عليها أساطيرنا. فى هذا الاستطراد مضيت بعيدا فيما وراء حدود الفصل الحالى، لكننى لا أظن أن هذا غير ملائم إذ أننى أرى أن الحوار السقراطى هو البذرة الأصيلة للديالكتيك الأفلاطونى الناضج، ولمفهومى الخاصّ عن طبيعة التفكير الفلسفى — وإن كنت أعرف أنى بقولى هذا أعَرّض نفسى للاتهام بالغرور. ولكنْ قبل أن أنهى هذا الاستطراد، علىّ أن أشير فى إيجاز للجناح الآخر لاستراتيجية الحوار السقراطى. ينتهى الحوار السقراطى دائما بالحيرة ولا يمكن إلا أن ينتهى بالحيرة. تلك الحيرة هى الجهل الفلسفى – أو، إن استعرنا عنوان عمل تصوّفى من القرن الرابع عشر، هى غمام اللامعرفة *The Cloud of Unknowing* – الذى يمدّنا ببصيرتين حيويّتين: (1) لا يمكن تحديد أىّ فكرة بصفات من

خارجها. الفكرة تملك وضوحها فى حقيقتها الذاتية. هذه هى البصيرة التى يعبّر عنها سقراط فى قوله إنه بالجمال تكون كل الأشياء الجميلة جميلة. هذه هى البصيرة التى يعجز عن استيعابها المفكّرون التحليليّون والإمپريقيّون وغيرهم من'الاختزاليّين'.[20](2) عمليّة الحوار السقراطى ذاتها، فى سعيها إلى المعرفة التى هى شىء واحد مع الفضيلة، تقود إلى بصيرة أن تلك المعرفة ليست إلا ذلك السعى نفسه، ليست إلا إفعالِ العقل — العقل الفاعل الذى هو حقيقتنا وهو كل قيمتنا.

عند هذه النقطة من المحاورة يقرّر أفلاطون أن ينقل الحوار إلى مستوى أكثر حذقا، فيجعل الصبى يتذكر قولا كان قد سمعه – ويُفترض أنه سمعه من خاله كريتياس – مؤدّاه أن فضيلة الاتزان هى أن يهتم المرء بما يخصّه (161 ب). يقول سقراط إنه ليس سهلا فهم هذا القول الحاذق إذ أنه لغز. الكلمات لا تنقل المعنى حقا. ألا يهتمّ المعلم بما يخصّه حين يكتب أو يقرأ؟ لكنه لا يكتب أو يقرأ اسمه هو فقط وإنما أسماء تلاميذه وأصدقائه وأعدائه كذلك. أهو عندئذ متطفل وليس متزنا؟ وكذلك الطبيب والمعمارى والنسّاج، كلهم يهتمون بأشياء تخصّ الآخرين، ورغم ذلك فكلهم متزنون إذ يفعلون ذلك. الاتزان إذن ليس هو أن يهتم المرء بما يخصّه بهذا المعنى (161 جـ - 162 ب). من الواضح أن حجّة كهذه ليس القصد منها إثبات أو دحض أىّ شىء. الغرض الوحيد منها هو لفت الانتباه إلى غموض العبارة المعنيّة. ما أكثر ما نقبل دون تساؤل بيانا نشعر بصورة غامضة أننا نفهمه، ومع ذلك، إذا ما نظرنا إليه نظرة أكثر تدقيقا، وجدناه مبهما جدّا. يحدث هذا فى كل المجالات وعلى كل المستويات. قد تكون مشغولا بترجمة نصّ مألوف وإذا بك تصادف فقرة أو عبارة كنت دائما تمرّ عليها سريعا باعتبارها بسيطة وواضحة تماما، لكنك الآن إذ ترغب فى أن تكسو المعنى فى كلمات جديدة، تكتشف أنها فى الحقيقة ملغزة، تحتمل تأويلات عديدة قد تكون حتى متناقضة. أحد الأغراض الرئيسيّة للحوار السقراطى أن

([20]) فى *يوميات سقراط فى السجن* (صدر عن المركز القومى للترجمة فى 2010) استخدمت كلمة العناصرية لترجمة reductionism ولم أكن راضيا تماما عن الكلمة، لكنى عدلت عنها الآن إلى 'الاختزالية'، فلعلها تكون أوفى بالغرض.

يبثّ فى رفيق الحوار (الآن، القارئ) هذا التحيّر. مقتضيات الحياة تضطرّنا لأن نأخذ الكثير دون تمحيص. لو أن ديكارت Descartes، إذ يجلس إلى مائدة الطعام، أخضع الموقف لشكه المنهجيّ، لمات جوعًا. قال سانتايانا Santayana إن الجنس البشرى لا يمكنه البقاء بدون اليقين الحيوانى animal faith. ومع ذلك علينا أن نبقى على الدوام متيقظين لحقيقة أن مساحة معتقداتنا غير الممحّصة هى مساحة الموت فينا عقليًا وروحيًا. كى نبقى أحياء نحتاج باستمرار ما يُلقى بنا فى بحار الحيرة واللايقين والعَجَب.

هنا يأخذ كريتياس دور رفيق الحوار. ويستأنف سقراط التمحيص: المهنيّون يؤدّون عملا للآخرين وهم متزنون. ألا يتعارض ذلك مع القول بأن الاتزان هو أن يهتمّ الشخص بما يخصّه؟ لكن كريتياس يتقدّم بتمييز للتفرقة بين أن يصنع المرء شيئا وأن يفعل شيئا. وحين يسأل سقراط: أليس هذان شيئا واحدا؟ يستشهد كريتياس باقتباس من هيزيود Hesiod حيث يقول إن العمل ليس عيبا: أكان ممكنا لهيزيود أن يقول هذا لو كان يعنى بالعمل أشياء وضيعة كصنع الأحذية أو بيع الأسماك المملحة؟ (162 هـ - 163 جـ). ها هنا درس لم يملّ أفلاطون أبدا من التركيز عليه. إن كنت مستعدًا لأن تجعل نصًا محدّدا ينوب عنك فى التفكير، فيمكنك أن تصنع المستحيل، إذ أن النصّ لن يمانع أبدا فى أن تستخرج منه ما تريد من المعانى.

يحاول سقراط أن يُلجم شطحات كريتياس. يقول له: كنت أعلم أنك ستسمّى ما يخصّ المرء حسنا وستسمّى الأفعال الحسنة أعمالا، فلقد سمعت بروديكوس Prodicus يستخرج تمييزاته التى لا تنتهى. استعمل ما تشاء من الكلمات بشرط أن توضّح ما تشير إليه بتلك الكلمات. والآن بيّن بوضوح أكثر، أأنت تقول بأن صنع الأشياء الحسنة، أوعملها، أو أيّا ما تشاء من الكلمات، هو الاتزان؟ (163 هـ). نلاحظ بالطبع أن هذه ليست هى المقولة التى بدأنا بها، لكن التغيير أحدثه كريتياس عند تأويله لكلمات هيزيود، وهو يوافق بلا تردّد على أن هذا هو المعنى الذى يقصده.

يتقدّم سقراط الآن بحُجّة بديعة، لكنّ الإبداع ليس فى الحُجّة من حيث هى، فهى، مثل كل حُجّة، يمكن نقضها، إنما يكمن الإبداع فى أن سقراط هنا يقودنا إلى بصيرة عميقة من بصائره: لا فضيلة ولا خير يمكن أن يكون كذلك حقا إذا

لم يتحد بالعقل. إنه ليضيع منا المعنى الحقّ والقيمة الحقّة للحُجّة إذا انصبّ اهتمامنا على كفاية أو لاكفاية الشكل المنطقى للحُجّة.

إذن من يعمل ما هو سيّئ ليس متزنا بل المتزن من يعمل ما هو حسن. لكن تترتب على هذا نتيجة غريبة: قد يعمل شخص ما باتزان بينما هو يجهل ذلك (163هـ - 164 جـ). الطبيب قد يؤدّى واجبه، وعلى هذا الأساس يعمل باتزان، إذ يعالج مريضه، لكنه لا يستطيع أن يعرف إن كان عمله سيكون حسنا من منظور أوسع. قد يصبح مريضه بعد شفائه سفّاحا، أو قد يلقى فى مستقبل حياته عذابا لا يطاق. كلما استخدمنا كلمة حسن أو كلمة سيّئ، إذا لم نكن نتعامل مع المفهوم الخالص بل نشير إلى حالات واقعيّة، علينا أن نتذكر أن هذه المسمّيات نسبيّة ومشروطة. لقد قال كَنت Kant إن الشىء الوحيد الذى هو خيِّر مطلقا هو الإرادة الخيّرة، وقد سبقه سقراط إلى هذا حين رأى أن الشىء الوحيد الذى هو خيّر مطلقا هو النزاهة العقليّة والأخلاقيّة ـــ فهذان شىء واحد.

يقول كريتياس إنه إذا كانت مقولاته السابقة تقود فعلا للنتيجة التى بيّنها سقراط، فإنه يفضّل أن يتخلى عن تلك المقولات على أن يُقرّ بأن الشخص يمكن أن يكون متزنا ومع ذلك يجهل أنه كذلك. الأحرى أنه شرط لكون الشخص متزنا أن يعرف ذاته؛ وعلى هذا فهو يعادل وصيّة معبد دلفى 'اعرف ذاتك' بالوصيّة 'كن متزنا' (164 جـ - 165 ب).

يقول سقراط: إن كان الاتزان معرفة *gignôskein* فهو إذن يكون معرفة ما ومعرفةَ شىءٍ ما *epistêmê tis an eiê kai tinos* (165 جـ). ها هنا نأتى إلى ما أشرت إليه فيما سبق بالجناح الثانى فى استراتيجيّة الحوار السقراطى. يصل سقراط بالحوار إلى القول بأن الفضيلة أو أن فضيلة ما هى معرفة ثم يسأل: أيّة معرفة أو معرفة ماذا؟ ودائما نجد أنها لا يمكن أن تكون أيّة معرفة محدّدة. إنها لا شىء غير فعل المعرفة، ممارسة فعل العقل، الحياة العقليّة، أن نحيا كعقل فاعل. هكذا هنا أيضا يمضى سقراط أولا على الدرب المعتاد: الطب يعطينا الصحّة، المعمار يعطينا المساكن، فماذا يعطينا الاتزان؟ يحتجّ كريتياس: ربّما كان الاتزان أشبه بالحساب والهندسة. لكن هذين أيضا لكل منهما موضوعه؛ فما موضوع المعرفة التى هى الاتزان؟ (165 جـ - 166 ب).

يحتجّ كريتياس مرّة أخرى: نحن نحاول أن نجد ما يتميّز به الاتزان عن أنواع المعرفة الأخرى، لكنك يا سقراط تريده أن يكون مماثلا للأنواع الأخرى. كل أنواع المعرفة الأخرى هى معرفة آخر؛ الاتزان وحده هو معرفة ذاته. هكذا ينتقل كريتياس من القول بأن الاتزان هو معرفة المرء لذاته إلى القول بأن الاتزان وحده بين كل أنواع المعرفة هو معرفة ذاته ومعرفة غيره من أنواع المعرفة (166 جـ - هـ).

ربما يكون أفلاطون قد اختلق هذه النقلة لأنه لم يكن مهتمّا هنا بدراسة مسألة معرفة الذات self-knowledge or self-reference كما طُرحت فى الفلسفة الحديثة. إنه بدلا من ذلك كان مهتمّا بشىء أقرب لما نسمّيه الآن مسألة المحمول الذاتى the problem of self-predication.

حسنا، حسب تعريف كريتياس الجديد نقول إن الاتزان *sôphrosunê* هو معرفة المعارف *epistêmôn epistêmê* (166 هـ). يبيّن سقراط أن التعريف الذى يبدو حاذقا فخيما هو فى الحقيقة خاوٍ من المعنى. إنه ليس فقط غير كافٍ كما هو الحال مع التعريفات الأخرى المقترحة التى تُمحّص فى هذه المحاورة والمحاورات الأخرى، لكنه أيضا لا يمكن أن يعطى أىّ معنى قابل للفهم. لماذا يا ترى؟ لأننا إذ نطلب معرفة للمعرفة نفسد طبيعة المعرفة، التى هى فعل (نشاط)، بأن نحوّلها إلى شىء موضوعى. المعرفة وموضوع المعرفة، جوهريًّا، كلٌّ واحد، ومع أنه من الجائز ومن الضرورى أن نميّز بين المعرفة وموضوع المعرفة، إلا أن هذا التمييز فى ذاته ينطوى على تزييف؛ أن نعامل فعل المعرفة على أنه موضوع هو، مثل أكل ثمرة تلك الشجرة المُحَرّمة إيّاها، خطيئة ضروريّة ومجيدة، إلا أنها تبقى خطيئة؛ لنقل إنه تزييف من رتبة أعلى، يكون بالغ الضرر إن نحن اقترفناه دون وعى كامل بكونه خطيئة. ذلك خطأ، أو قل خطيئة، أكاديميينا وباحثينا الذين يجهدون أنفسهم فى ابتكار نظريّات للمعرفة وللصدق لا يُقصد ببساطة أن تكون نافعة بل أن تكون مطلقة لا تقبل طعنا ولا نقضا ولا يأتيها الفساد أبدا.

وبالمثل، فإن المسألة المسمّاة بمسألة معرفة الذات هى مسألة كاذبة اختلقناها نحن المحدثون لأنفسنا باعتيادنا المتأصّل فينا على تفكيك وتشظية كل شىء. أسمح لنفسى أن أعطى هنا فى صورة هيكليّة ما أعتبره محور مسألة

معرفة الذات. فى معرفة العالم الخارجى نميّز بين العارف والشيء الموضوعى object الذى يعرف، وهو تمييز مفهومى conceptual مفيد، لكنه ليس أكثر من ذلك. معرفة الذات – حيث يجب أن يكون استخدامنا لكلمة 'معرفة' محاطا بالتحفظات – هو استشفاف حقيقة الذات (العقل) فى مباشرة immediacy الوعى الذاتى، مباشرة الفهم. أن نمَوْضِع objectify الذات (العقل) يعنى أن نزيّف الذات. هذه هى الصخرة التى تتحطم عليها كل محاولات علماء النيورولوچيا neuroscientists و'فلاسفة العقل' philosophers of mind للإمساك بالعقل. فى مصطلحى الخاصّ، العقل (الذات، الروح) لا يوجد؛ ولكن أن نعادل 'لا يوجد' بـ 'بلا حقيقة'، هذا هو الخطأ الذى أفسد كل الاتجاهات الفلسفية ذات التوجّه الإمبريقى empirically oriented – العقل (الذات) لايمكن أن يُمَوْضَع، لا يمكن أن يوجد، لكنه يسمو على الوجود فى حقيقة تتجاوز كل واقع موجود existent actuality – مثل صورة الـ خير الأفلاطونيّة التى هى فيما وراء كل وجود وكل معرفة محدّدة — ليس فيما وراء الفهم، لأنها فى ذاتها هى العقل الخالص، الفاعل، الخلاق.

نعود إلى الـ *خارمديس*: لا يلقى سقراط صعوبة فى أن يُظهر عدم اتساق فكرة معرفة المعرفة، إذا ما فهمنا المعرفة على مثال أنواع المعرفة المعيّنة التى تستخدم الكلمة عادةً للدلالة عليها (167 جـ - 168 أ). ولكن لنفرض أننا اتفقنا على أن نتجاوز عن كل الصعوبات التى كنا نستعرضها وقلنا إن معرفة المعرفة هذه ممكنة، فكيف تمكننا من أن نميّز بين ما نعرف وما لا نعرف؟ إنها كمعرفة للمعرفة ببساطة، لن تعطينا معرفة بالصحّة والمرض، فذلك مجال الطبّ، ولن تمكننا من أن نميّز بين الطبيب الصادق والمدّعى. ستكون معرفة بلا أىّ محتوى (169 د-171 جـ).

أبعد من ذلك، إننا حتى إن امتلكنا معرفة سامقة تمدّنا بمعايير مؤكدة للتمييز بين العلم والادّعاء فى كل المهن وكل الحرف والفنون، وإن حظينا بدولة فيها خبراء لا يخطئون، يتولون المسئوليّة فى كل مجال — أكان ذلك يضمن لنا الفلاح والسعادة؟ (171 د -173 د). لنترجم الحُجّة إلى معطيات عصرنا. أكثر من نصف البشر يعيشون فى بؤس ومرض. لنغُضّ البصر عنهم: ما أظننا بحاجة لكثير من التحريض كى نفعل ذلك! لكن أولئك المحظوظين، الذين

يعيشون فى مجتمعات تسود فيها الرفاهية، يستخدمون منجزات العلوم الحديثة والتكنولوچيا الرقمية — هل هم هانئون؟ ما الذى ينقصهم؟ سقراط عنده الجواب: معرفة الخير والشرّ. وإذا سألنا: ما تلك المعرفة؟ أين نجدها؟ يأتينا الجواب من معبد دلفى: اعرف ذاتك *gnôthi sauton*. لكننا من الشطارة بحيث نجده صعبا أن نصدّق أن هذا هو الجواب الحقّ، الجواب الأوحد.

ليزيس

ملاحظة: توضع الـ*ليزيس* عادة فى مجموعة واحدة مع الـ*لاخيس* والـ*خارمديس*، ولكنْ بينما الـ*لاخيس* والـ*خارمديس* محاورتان نموذجيتان من نمط الحوار السقراطى فإن الـ*ليزيس* تطرح مسائل منطقية مهمة وفيها إيحاءات قويّة بأبعاد ميتافيزيقيّة. من الممكن أن أصفها بأنها مغامرة أفلاطونيّة استكشافية فى مجالات المنطق والميتافيزيقا. فى هذا الموضع سأتناول فقط جانب الحوار السقراطى فى المحاورة وسأعلق على الجوانب الأخرى منها حين نجىء للـ*پارمنيديس* إذ أنى أجد الـ*ليزيس* أقرب للـ*پارمنيديس* منها للمحاورات السقراطية.

الـ*ليزيس* محاورة قصيرة فى نحو عشرين صفحة من طبعة ستيفانوس (203-223)، وتنقسم إلى جزئين يسهل الفصل بينهما. الجزء الأوّل دراما مليئة بالحيويّة تتضمّن حوارا تربويًّا مع ليزيس (207-210)، وهذا الحوار– مثل نموذج الحوار الأوّل مع نيكياس فى الـ*يوثيديموس* – يقدّم بطريقة مباشرة الدرس الأخلاقى للحوار السقراطى: المعرفة أساس الفضيلة والسعادة والحرّية. الجزء الثانى يناقش فكرة الصداقة وينتهى بالحيرة المعتادة. إنه يُظهر ضرورة مواجهة ومحاربة الغموض الملازم بالضرورة لكل استخدام للغة. لكنه أيضا يدعونا للغوص فى بحارٍ أعمق.

يسأل هيپوثاليس سقراط أن يدله على نوع الكلمات أو الأفعال التى يستطيع بها أن يستميل محبوبه. يقول سقراط إنه ليس من السهل أن يخبره بذلك، ولكنْ لو أن هيپوثاليس أتى بالصبى ليدخل فى حوار مع سقراط، فقد يستطيع أن يريه كيف ينبغى له أن يتحدّث مع الصبى.

يجىء ليزيس فينضمّ للرجال، وكان قد سبقه صديقه منيكسينوس، فيستدرج سقراط الصبيين للحوار. لكن منيكسينوس لا يلبث أن يُستدعى لأمر ما،

فيواصل سقراط الحديث مع ليزيس. والدا الصبى يحبّانه كثيرا ويريدان له كل السعادة. أيمكن لأى شخص أن يكون سعيدا إذا كان مقيّدا فى تصرّفاته، لا يستطيع أن يفعل ما يريد؟ كلا. لكن والدَىْ الصبى لا يسمحان له بأن يفعل كل ما يريد. لا يدعانه يستقلّ واحدة من مركبات أبيه فى السباق، مع أنهما يسمحان بذلك لسائق أجير. وهما يضعانه تحت إمرة عبد رقيق يأخذه إلى المدرسة، وهناك يخضع لحكم مدرّسيه. وفى البيت لا تسمح له أمّه بأن يعبث بغزْلها ونسجها، بل هى تضربه إن فعل.

لماذا يقف والداه هكذا فى طريقه؟ يظن ليزيس أن السبب هو أنه لا يزال صغيرا. يقوده سقراط لأن يرى أن ذلك لا يمكن أن يكون هو التفسير الصحيح، إذ أن هناك مجالات أخرى حيث يسمحان له عن طيب خاطر أن يفعل ما يشاء؛ يمكنه أن يقرأ ويكتب ويعزف على قيثارته وقتما يشاء وكيفما يشاء. لماذا؟ لأن هذه أشياء يعرف كيف يفعلها. هذا هو بيت القصيد! حيث نملك المعرفة، حيث يرى الآخرون أننا نتمتع بالفهم، هناك يُسمح لنا بأن نفعل ما نريد — لا الوالد والوالدة فحسب، ولا جيراننا ومواطنونا فحسب، بل الناس فى كل الدنيا يعهدون إلينا بممتلكاتهم وشئونهم، لأننا سنصنع بهم خيرا. عندئذ نكون أحرارا؛ ولكن حيث لا نتمتع بالفهم، لا أحد يتركنا نفعل ما يحلو لنا. هكذا، كى نكون أحرارا وسعداء، يجب أن نتمتع بالفهم.

لا شك أنه كانت هناك مناسبات لم يكن سقراط يرى فيها مجالا لأكثر من مثل هذا الحديث الإرشادى، حيث لا يكون المستمع مهيّئا لاستيعاب ما هو أكثر، أو حيث لا تحتمل المناسبة ما هو أكثر. مثل هذا الحديث هو ما كان زينوفون Xenophon مثلا قمينا أن يتذكره ويدوّنه فى مذكراته. وبالطبع كان هذا الحديث متجانسا ومتوافقا تماما مع رسالة حياة سقراط. لكن سقراط كان أيضا يعرف أن الدرس لن يضرب بجذوره فى العمق إلا إذا قاد رفيق الحوار للغوص فى أعماق عقله طلبًا للمغزى. تلك كانت وظيفة الحوار السقراطى الحقّ.

قرب نهاية حديثه مع ليزيس كان سقراط قد استخدم عبارات 'يشعر بالودّ نحو'، 'يصادق'، 'يحب'. يعود منيكسينوس لينضمّ للجماعة، ويطلب ليزيس من سقراط أن يسائل منيكسينوس مثلما كان يسائله، فيختار سقراط أن يتخذ من الصداقة موضوعا للحوار، وهو موضوع كان حديث سقراط الأوّل مع الصبيين يتجه إليه، قبل أن يُستدعى منيكسينوس فيتركهم.

الجزء الثانى من المحاورة (212-223)، الذى يتضمّن عنصر الحوار السقراطى بالمفهوم المحدّد للعبارة، يدور حول الصداقة؛ لكنه لا يبدأ، كما تبدأ محاورات 'التعريف' النمطيّة، بالسؤال: ما هى الصداقة؟ إنما يبدأ بسؤال مركب: حين يصادق أحدٌ أحدًا، أىّ الاثنين يكون صديق الآخر، أيكون الودود صديق المودود أم المودود صديق الودود؟[21]

عند هذه النقطة قد نميل للظن بأن المحاورة تسرح بعيدا عن المجالات السقراطية المألوفة التى تعالج المسائل الأخلاقيّة وتغوص بدلا من ذلك فى قضيّة منطقيّة دقيقة هى مسألة الحدود النسبيّة relative terms. لكن الأمر ليس بهذه البساطة: جوّ الحوار مشبَع بالمسائل المنطقيّة، وإيحاءات الأبعاد الميتافيزيقية[22] التى ذكرتها فى الملاحظة الافتتاحية حاضرة نستشفها فى خلفية الحوار، إلا أن المحاورة مع ذلك تمضى لتمحّص مسألة طبيعة الصداقة.

هنا، كما فى كل المحاورات، وعلى الأخصّ محاورات 'التعريف'، يستكشف سقراط ويُعَرّى الغموض وعدم الكفاية فى اللغة. إذ أن هذه السمات فى أىّ لغة لا تتطابق تماما مع مثيلاتها فى لغة أخرى، فإن هذا الجانب من الحوار السقراطى هو أكثر ما يُتعب المترجم. (هذا عذرى عن الصياغة الركيكة التى أشرت إليها فيما سبق). حين نتحدّث عن الصداقة، أنحن نتحدّث عن علاقة مشاركة ومبادلة؟ أم نتحدّث عن شعور من جانب أحد طرفَىْ العلاقة نحو الطرف الآخر؟ وفى هذه الحالة الثانية، هل نسمّى بلفظ الصديق من يصدر عنه الشعور أم من يتجه إليه الشعور فى هذه العلاقة الأحادية؟ لا يمكن لأىّ لغة تشكلت لتتعامل مع مقتضيات الحياة العمليّة أن تأخذ فى حسبانها هذه التنويعات الدقيقة والتى لا نهاية لها، وهذا هو السبب فى أن الغموض والقصور فى

([21]) حذفت هنا عبارة وردت فى الأصل الإنجليزى اعتذرت فيها عن الصياغة الإنجليزيّة الركيكة التى اضطررت إليها للاقتراب من الصياغة اليونانيّة، لكن لعلّ العبارة العربية أسلس فى مجاراة اليونانية فى هذا الموضع.

([22]) رغم أن لفظ 'ميتافيزيقا' لم يُعرف فى عهد أفلاطون، ولا حتى فى عهد أرسطو، فهناك أبعاد وجوانب من فلسفة أفلاطون لا تسهل الإشارة إليها فى إيجاز دون استخدام هذا اللفظ. فمعذرة عن هذه المفارقة الزمنية فى استخدام اللفظ.

التعبير يلازمان حتما كل لغة. ولهذا يلزمنا دوما أن نمحّص باستمرار كل مفاهيمنا وافتراضاتنا، أن نُخضع كل فكرنا لحوارٍ سقراطى.

يمضى سقراط كاشفًا التناقضات التى تنشأ حين نأخذ لفظًا يؤدّى الغرض المقصود منه فى سياق معيّن فننتقل به إلى سياق مختلف، متوقّعين أن يؤدّى نفس الوظيفة التى كان يؤدّيها فى السياق الأوّل. لا يمكن لأىّ تعبير لغوى أن يكون صادقًا ونهائيًا بصورة مطلقة، لأن فكرنا، متى صيغ لغويّا، يكون دائما بالضرورة مرتبط الدلالة بمعطيات معيّنة، وعلى هذا لا يمكن أبدًا أن يكون مطلقا ونهائيّا.

لا يمكن أن نجد تعريفا مُرضيا بصورة نهائية لأىّ مفهوم لأننا إذ نُعرّف نحُدّ، وإذ نحُدّ نحَدّد بمفاهيم من خارج المفهوم ذاته. لهذا يبقى مدلول المفهوم (الصورة) المُعَرّف دائما بالضرورة منقوصا ومنطويا على تناقض.

الحُجّة فى 215 القائلة بأن الخيِّر، لأنه مكتفٍ بذاته، لا يمكن أن يحبّ آخر، ليس القصد منها إثبات هذه النتيجة الظاهريّة، وإنما الغرض منها إظهار التناقض الذى ينطوى عليه أخْذُنا للصياغات اللغويّة دون تمحيص. ولكن إن جنحنا للقول بأن الحُجّة هزيلة أو غير قابلة للتصديق، فلنذكر أن مفكرا فى مكانة سپينوزا قد قرّر هذه النتيجة بكلّ جدّية.

فى منتهى الأمر، كل ما يُحَبّ يقودنا إلى ذاك الذى إليه ينتهى كل محبوب، *ekeino auto eis ho pasai hautai hai legomenai philia teleutôsin* (220 ب) — إلى ذلك الخير الأوحد، إلى تلك المعرفة، التى مهما حاولنا لا نستطيع تحديدها، والتى لا نستطيع أن نجدها فى شىء غير ذات ذلك السعى المشتاق إليها.

يوثيفرون

يتوجّه سقراط إلى رواق 'الملك' لاستيفاء الإجراءات الأوّلية بصدد الدعوى التى أقامها ميليتوس ضدّه، وهناك يلقى يوثيفرون، اللاهوتى العرّاف، الذى جاء ليقيم دعوى ضدّ والده لأنه تسبب بطريقة غير مشروعة فى موت عامل أجير كان يخدم فى مزرعة الأسرة. كان دافع يوثيفرون إلى ذلك الاعتبارات الدينية. لم يكن ابنا عاقًا ولا كان معنيّا بالضحية. لكن التسبب فى

موت شخص ما خارج القنوات الشرعية ينجّس بيت مقترف الفعل ويجب التطهّر من النجاسة بإخضاع من تسبب فيها للعدالة. هكذا ينظر يوثيفرون لما هو مقدم عليه باعتباره من أعمال التقوى، ويزوّدنا هذا بموضوع المحاورة.

يصوغ سقراط سؤاله المبدئي ليوثيفرون بقدر من الدقّة والاكتمال يتجاوز المعتاد في بقيّة المحاورات السقراطية: "أيّ شيء، في قولك، هي التقوى *to eusebes* وما هي اللاتقوى *to asebes* في شأن القتل وفي غيره؟ أليست التقوى *to hosion* في ذاتها هي نفس الشيء في كل الأفعال، واللاتقوى *to anosion* مضادّة للتقوى ككل، وفي ذاتها هي نفس الشيء، لها صفة واحدة من حيث هي لاتقوى *tên anosiotêta* في كل ما يتّصف باللاتقوى؟" (5 ج - د). أترانا نجد أفلاطون هنا قد بدأ يُدخِل بعض الدقّة والمنهجيّة على أسلوب المحاورات السقراطية السابقة الذي كان أقرب للكلام المرسل وأقلّ عناية بالشكل؟ أكتفي بطرح السؤال، فكما قلت مرارا، لا أنا مؤهّل ولا أنا راغب في أن أقحم نفسي في حومة النزال الأكاديمي؛ والإجابة على السؤال، أيّا ما تكون، لا تأثير لها على الفلسفة التي أستمدّها من المحاورات. ملاحظة أخرى أضيفها هنا: يستخدم سقراط على امتداد المحاورة *to eusebes* و *to hosion* دون تمييز بين اللفظين، ولا حرج إن أخذناهما دون تحفظ باعتبارهما مترادفين.

في الـ*يوثيفرون* يستخدم أفلاطون *idea* (5 د)، و *eidos* (6 د)، و *ousia* (11 أ) للإشارة إلى الصفة أو المعنى الذي نبحث عنه. وتبعا لما قد نراه في مسألة الترتيب الزمني للـ*يوثيفرون* بين محاورات أفلاطون، فقد نرى في هذا مؤشّرا إلى أن سقراط اعتاد استخدام هذه المصطلحات، إن نحن وضعناها باكرا جدّا، أو قد نرى فيه مؤشّرا لكون أفلاطون المسئول عن إدخال هذه المصطلحات، إن أعطيناها ترتيبا متأخّرا. ولكن في كلتا الحالتين، أحب أن أركّز على نقطتين: (1) القول بأن مثل هذه المفاهيم هي ما يشكل المجال الروحي الذي يحيا فيه الكائن الإنساني حياته المميّزة كإنسان، كان هذا لُبّ فلسفة سقراط، وكان تمحيص هذه المفاهيم هو شاغله وشغل حياته. (2) استمرّ أفلاطون حتى النهاية يستخدم هذه الكلمات دون تمييز بينها، باستخفافه المعهود بالتزام القيود الاصطلاحية، دون أن يهجر أبدا أو يغيّر على الإطلاق الموقف السقراطي الأساسي.

علىّ أن أكرر مرّة أخرى ما أكّدته كثيرا من قبل، لأنه حيوىّ لفهمنا لفكر سقراط ولفهمنا للطبيعة الحقّة للتفكير الفلسفى: لم يكن سقراط يطلب تعريفًا بل يطلب معنى *to eusebes* و *to hosion* – لم يكن يسعى لتعريف شكلىّ، مهما كانت صلاحيّته لأغراض محدّدة (ولا يمكن لأىّ تعريف أن يصلح إلا فى حدود غرض محدّد تماما)، إنما كان يسعى للحقيقة التى نكتشفها داخل عقولنا حين نستدير بعقلنا إلى الداخل لنرى ما نعنى. ليس من قبيل الصدفة أن سقراط يجد كل التعريفات المقترحة، دون استثناء، غير وافية؛ دحض كل تعريف بدوره هو جزء من عملية توجيه العقل لأن ينظر إلى الداخل: هذا هو مقصد الحوار السقراطى، تماما كما أنه مقصد كل تعليم حقّ كما قرّر أفلاطون بوضوح فى *الجمهورية* (518 ب - جـ).

برغم اعتناء سقراط بصياغة سؤاله، فإن يوثيفرون يرتكب نفس الخطأ الذى يرتكبه رفاق الحوار الآخرون؛ فبدلا من أن يقول ما التقوى، يذكر تصرّفه هو فى حالته الراهنة كمثال للتقوى. لكن سقراط يجد أن عليه، قبل أن يبيّن له خطأه، أن يهتمّ بقضيّة أخرى؛ إذ أن يوثيفرون كان قد استشهد فى تبرير مسلكه بمثال كبير الآلهة زيوس الذى قيّد أباه حين التهم هذا الأخير أبناءه، وبمثال هذا الأب الذى كان بدوره قد جدع عضو أبيه (5 د - 6 أ). هكذا يبدأ سقراط بإعلان إنكاره لمثل هذه الحكايات اللاأخلاقيّة عن الآلهة، التى يشنّ أفلاطون بسببها حملة شعواء فى *الجمهورية* على الشعراء والفنّانين الذين كان لهم دور فعّال فى نشر هذه الحكايات.

بعد ذلك يمضى سقراط إلى ما نحن بصدده، فيوضّح: "تذكر أننى لم أطلب مثالا أو مثالين من بين الأشياء الكثيرة التى نَصِفها بالتقوى، بل طلبت تلك الفكرة فى ذاتها التى بها تكون كل تقوى تقوى، *ekeino auto to eidos hôi panta ta hosia hosia estin* (6 د). فى هٰذه الكلمات القلائل نجد الغاية من الحوار السقراطى مبيّنة بوضوح: إدراك أنه بالفكرة فى العقل تكون لكل ما له صفة صفته، وكذلك إدراك أن فى العقل كل ما نعرف من الحقيقة وكل ما لنا من حقيقة وكل ما لنا من قيمة خاصّة بنا. هذا بالضبط هو موقف سقراط فى قسم 'السيرة الذاتية' من الـ*فايدون*، حيث يؤكد أن غاية كل جهد عقلانى أن ينتهى به المطاف إلى ذلك الجمال الذى به يكون كل جميل جميلا.

هنا يقدّم يوثيفرون تعريفا سليما شكليّا: ما يرضى عنه الآلهة هو تقوى وما لا يرضى عنه الآلهة هو لاتقوى (6 هـ - 7 أ). دعونا لا نتوقّف كثيرا عند تفنيد سقراط لهذا التعريف بـ 'حُجّة شخصية' *ad hominem* على أساس معتقدات يوثيفرون الذاتية – فمن الواضح أنه إذا كان الآلهة يتشاحنون ويتعاركون فيما بينهم، فلا بد عندئذ من أن ما يرضى عنه بعضهم لن يرضى عنه آخرون منهم، وهكذا يكون نفس الفعل تقوى ولاتقوى (7 أ-9 ب).

تحت دفع سقراط، يتبنّى يوثيفرون تعديلا لتعريفه: ما يرضى عنه الآلهة بالإجماع تقوى وما يستنكره الآلهة بالإجماع لاتقوى (9 د-هـ). تمحيص سقراط لهذا الموقف له بُعدان: أحدهما منطقى صريح وهو يتسق تماما مع مشروع الحوار السقراطى، والآخر مُضمَر وذو مغزى أخلاقى وهو، فى تقديرى، يتضمّن مبدأ أساسيّا فى الفلسفة السقراطيّة - الأفلاطونيّة.

هل يرضى الآلهة عن التقوى لأنها تقوى أم أنها تقوى لأن الآلهة يرضون عنها؟ (10 أ). يعجز يوثيفرون عن فهم هذا التمييز ويضطرّ سقراط لأن يشرح له فى استفاضة (10 أ-11 ب). نستطيع نحن أن نبلغ القصد بطريق أقصر. دعنا نقل إن التقوى هى المُستحسَن من قِبَل الآلهة أى إنها ما يرضى عنه الآلهة؛ فإذا كان الأمر كذلك، يكون ما ذكرناه باعتباره صفة جوهريّة للتقوى هو عَرَض يلحق بالتقوى. إن تعريفا من هذا النوع قد يصلح فى سياق محدّد لغرض محدّد (ما يفرضه القانون فى بلد معيّن، هو العدل بالنسبة للقاضى فى ذلك البلد)، ولكن حين نسعى لاستيعاب معنى مفهوم ما، فإن مقاربة المعنى من الخارج لا تصل بنا إلى غايتنا. هذا درس يؤكده لنا الحوار السقراطى باستمرار.

لنتجه الآن إلى المبدأ عميق المغزى الذى لا تتناوله هذه الفقرة إلا مُماسّةً. التقوى هى ما هو مُستحسَن من قِبَل الآلهة، وهو مُستحسَن لأن الآلهة يستحسنونه. فإن يكن استحسان الآلهة اعتباطيّا، فإنه يكون مُستحسَنا لأن الآلهة ترضى عنه وهذا كل ما هنالك. ولكن إن كان الآلهة يستحسنونه لأن فيه شيئا جديرا بالاستحسان، إن كان الآلهة يرضون عن التقوى لأنها تقوى، لا أنها تقوى لأنهم يرضون عنها، عندئذ يكون الحَسَن (الخير) ملزما للآلهة ويكون الخير المطلق هو مصدر كل خير. أمامنا هنا مفهومان للأخلاق متعارضان

تماما، الأخلاق السُلطويّة والأخلاق التلقائية. عند سقراط وعند أفلاطون كل الحقيقة توجد داخل العقل وكل قيمة تأتى من داخل العقل.

ذلك أيضا ما سعى كَنْت Kant لأن يؤكده فى فلسفة الأمر المطلق Categorical Imperative — أولئك الذين يلومون كَنْت لأنه جعل أخلاقيّة الفعل تعتمد على الأمر the Imperative يسيئون تأويل كَنْت ويسيئون إلى الرجل. الأمر عند كَنْت يشير ببساطة إلى أن الصحّة الأخلاقيّة للفعل ذاتيّة. الأمر المطلق الأخلاقى هو أمر تلقائى autonomous لأنه توكيد للقيمة الذاتية intrinsic للإرادة الحرّة.

يجد يوثيفرون نفسه فى تيهٍ ويمدّه سقراط باقتراح. لنَقُل إن كل ما هو تقوى صالح *dikaion* – ولكن، هل كل ما هو صالح تقوى أم أن بعضه تقوى وبعضه شىء غير التقوى؟ مرّة أخرى يعجز يوثيفرون عن فهم المقصود ويكون على سقراط أن يشرح له ويقوده للموافقة على كون التقوى جزءا من الصلاح (11هـ - 12د). (هامشيًّا، نلاحظ كيف كان أفلاطون يضع الأسس لعلم المنطق الذى كان أرسطو سيُمَنهجه.) ولكن، أىّ جزء من الصلاح هى التقوى؟ يجيب يوثيفرون بأن التقوى هى جزء الصلاح الذى يختصّ بخدمة الآلهة، وبقيّة الصلاح ما يختصّ بخدمة البشر (12 هـ). لا يلقى سقراط صعوبة فى أن يبيّن أن فكرة يوثيفرون عن الخدمة غائمة وأن يوثيفرون لا يستطيع أن يزوّدها بمحتوى مُرْض (13 أ-14 أ).

لم تكن محاولة يوثيفرون الأخيرة أسعد حظًّا من سابقاتها. التقوى هى فنّ تقديم العطايا للآلهة وطلب الهبات منهم فى الصلاة. هذا نوع من المتاجرة بين الآلهة والبشر. ما يمكن أن نتلقّاه من الآلهة لا يحتاج لبيان، ولكن ما الذى يمكن أن نعطيه للآلهة؟ التكريم والإجلال والشكر. التقوى إذن هى أن نقدّم للآلهة ما هو مُستحَبّ لهم. هكذا عدنا أدراجنا إلى الموقف الذى سبق أن وجدناه غير وافٍ (14 أ-15 جـ).

يوثيفرون ليس مهيّأ للفهم، عقله تكبّله بشدّة المعتقدات التقليديّة لدرجة لا تتيح له أن يمرّ بتجربة الحيرة المحَرِّرة التى يقود إليها الحوار السقراطى عادةً.

بدلا من ذلك يعزو عجزه عن تقديم الجواب عن سؤال سقراط لضيق الوقت، ويمضى فى سبيله قانعا بما هو فيه.

يُجهد الباحثون أنفسهم ليُظهروا أن محاورة ما لأفلاطون يمكن أن تكون ذات قيمة "برغم نتيجتها السلبيّة". هكذا يقلبون الأمور رأسا على عقب ويفوتهم لا الغرض من المحاورات السقراطيّة فحسب بل ويفوتهم مغزى كل عمل أفلاطون. إن غرض الحوار السقراطى أن يجعلنا ندرك أن معنى أىّ مفهوم لا يمكن أن نجده فى أىّ ظروف أو علاقات من خارجه وإنما نجده فقط فى الحقيقة ذاتيّة الوضوح للفكرة داخل العقل الفاعل الخلاق. غرض الديالكتيك الأفلاطونى أن يجعلنا ندرك أن أىّ صياغة فكريّة محدّدة لا يمكن أبدًا أن تكون نهائيّة أو أن تكون آمنة من التناقض.

مينون

ربما تنتمى الـ*مينون* من حيث الترتيب الزمنى إلى بداية الفترة الوسطى، لكنها تحتوى فى داخلها على محاورة سقراطيّة مصغّرة (70 أ-79 هـ). أعتقد أن هذا ينبغى أن يدلّنا على أن أفلاطون لم يهجر أبدا القناعات والمبادئ التى نجدها فى المحاورات الباكرة، وليس هذا فقط، بل وأنه كذلك لم ينبذ أبدا لا الشكل ولا الطريقة. حين كان يحسّ أنه استثمر شكلا ما أو طريقة ما بما يكفى، كان يتّجه إلى شكل جديد وطريقة جديدة، لكنْ كان من الممكن فى كل وقت أن يعود للشكل القديم إن رأى فى ذلك نفعا. ربّما نجد فى هذا حلّا للغز الباب الأوّل من *الجمهورية*، فمن حيث الشكل والمحتوى يماثل هذا الجزء الافتتاحى من *الجمهورية* المحاورات السقراطية الباكرة، مما دفع بكثير من الباحثين للاعتقاد بأن ذلك الجزء كان قد كُتب أصلا فى الفترة الأولى كمحاورة منفصلة ثم استخدمه أفلاطون فيما بعد كفاتحة لكتاب *الجمهورية*. أظن أن من الممكن أن أفلاطون حين اعتزم كتابة *الجمهورية*، خطط عن قصد أن يبدأ الكتاب بمحاورة سقراطية، لأن ذلك يخدم الخطّة الكليّة للعمل. ولكنْ حتى على نظرية أن الباب الأوّل كان فى الأصل محاورة باكرة منفصلة، فإن ذلك يعنى أن أفلاطون كان لا يزال قادرا على أن يستخدم الشكل القديم لذات الغرض العتيد.

تبدأ المحاورة بسؤال مباغت يوجّهه مينون إلى سقراط: "هلا أخبرتنى يا سقراط ما إذا كانت الفضيلة قابلة لأن تُعلم؟ أم إنها لا تُعلم بل تُكتسب

بالممارسة؟ أم إنها لا تُكتسب لا بالمران ولا بالتعليم إنما توجد فى الناس بالطبيعة أو بطريقة أخرى؟" (70 أ).

يردّ سقراط بأنه ليس فقط لا يملك جوابا حاضرا عن هذا السؤال، بل إنه لا يستطيع حتى أن يقول ما الفضيلة. يرى مينون أن هذا شىء لا يُصدّق. "أأحمل إلى قومى هذا القول عنك، أنك لا تعرف ما الفضيلة؟" – "ليس ذلك فقط، بل وأنى لم أصادف قط أحدا يعرف ذلك." – "ألم تقابل جورجياس حين كان هنا؟ هل بدا لك أنه لا يعرف؟" (71 أ - جـ).

يقترح سقراط أن نترك جورجياس خارج النقاش ما دام ليس حاضرا ليجاوب عن نفسه، لكن من المفترض أن مينون يعرف ما قال جورجياس ويتفق معه، فهلا قال لنا مينون ما الفضيلة؟ يتطوّع مينون باستعراض ضافٍ لتشكيلة من الفضائل: فضيلة الرجل، والمرأة، والطفل ذكرا أو أنثى، وفضيلة الشيخ، ولكل الرتب والمراكز وفى شتّى المواقف هناك فضائل نختار منها ما نشاء (71 د - 72 أ).

يضطرّ سقراط لأن يشرح: يا لى من محظوظ! طلبت منك فضيلة واحدة فقدّمت لى سِرْبًا. ولكن، دعنى أكن أكثر جدّية، فلنأخذ هذا المجاز عن سرب النحل، لو أنى سألتك عن الطبيعة الخاصّة بالنحلة *melittês peri ousias hoti pot' estin*، فقلت لى إن هناك أنواعا عديدة من النحل، لسألتك عندئذ إن كانت تختلف عن بعضها البعض من حيث هى نحل. يقرّ مينون بأنها، من حيث هى نحل، لا تختلف فيما بينها (72 أ - جـ). ينبغى أن نلاحظ هنا أن سقراط يسأل عن الطبيعة الخاصّة، الفكرة التى بها نميّز هذا أو ذاك الشىء المعيّن بوصفه كذا أو كذا؛ إنه لا يطلب تعريفا شكليًا، بل يطلب توضيحا لما نعنيه بالفكرة. إننى أعاود التوكيد على هذا على الرغم من أن سقراط (أو أفلاطون) يعمد أحيانا لاستخدام تعريفات شكليّة، فى سبيل أن يُفهم رفيق الحوار نوع الإجابة المطلوبة، كما فى هذه المحاورة (74 ب-76 د). أو يمكن أن نقول إن سقراط قد يتخذ من تمحيص تعريفٍ شكلى منطلقًا للحوار، لكن غاية الحوار لا تكون أبدًا الوصول إلى تعريف أحسن أو أكثر دِقّة، بل تمحيص الفكرة التى تُقدّم ظاهريًا للتعريف.

نعود لمحاورتنا: هكذا الحال مع الفضائل، رغم كونها متعدّدة ومتباينة إلا أن لها كلها هيئة *eidos* واحدة، بها تكون كل الفضائل فضائل. لكن مينون

ما زال لا يدرك بوضوح ما الذى يطلبه سقراط، وحتى بعد أن يعطيه سقراط مزيدًا من الأمثلة – الصحّة والحجم والقوّة – وبعد أن يُقرّ مينون بأن لكلّ من هذه هيئة واحدة سواء كانت فى رجل أو امرأة، فإنه يعتقد أن الحال مع الفضيلة غير ذلك (72 جـ - 73 أ).

كان مينون فى ثنايا استعراضه للفضائل قد ذكر أن فضيلة الرجل أنْ يحسن إدارة شئون المدينة وفضيلة المرأة أنْ تحسن إدارة شئون بيتها. لا إدارة المدينة ولا إدارة البيت يمكن أن تَحسُن بغير الاتزان والعدل. المرأة الخيّرة والرجل الخيّر كلاهما يجب أن يتصفا بالعدل والاتزان. الصبى والشيخ يلزمهما العدل والاتزان بنفس القدر. كلهم يكونون أخيارا بنفس الطريقة، ولا يكونون أخيارا بنفس الطريقة إلا إذا كانت لهم جميعا نفس الفضيلة (73 أ - جـ). لم ندخل بعد دائرة الحوار السقراطى؛ كل هذا تمهيد الغرض منه أن يقود مينون إلى فكرة الصفة الواحدة التى يكون علينا أن نمحّصها.

هنا يقول مينون إن الفضيلة هى القدرة على حكم الناس. ولكن إن تكن الفضيلة واحدة فى الجميع، هل نقول إن فضيلة الطفل أن يحكم، وإن فضيلة العبد أن يحكم سيّده؟ وأيضا، إذا كانت الفضيلة أن تحكم، ألا ينبغى أن نضيف لذلك شرط 'أن تحكم عدلا'؟ يوافق مينون، فالعدل فضيلة. يسأله سقراط: أهو فضيلة أم كل الفضيلة؟ مرّة أخرى يعجز مينون عن إدراك الفرق ويكون على سقراط أن يشرح له (73 جـ - هـ). غرض سقراط من طرح السؤال هنا لا يقتصر على البعد المنطقى، ليس الغرض مجرّد توضيح العلاقة بين ما سيطلق عليه أرسطو النوع species والجنس genus – غرض سقراط هنا ميتافيزيقى (إذا سُمِح لى بهذه المفارقة التاريخيّة): أن يقدّم فكرة المفهوم الواحد الذى به يكون كل ما هو كذا، كذا. ذلك غرض سقراط الأساسى، أن يلفت انتباهنا إلى مجال المفاهيم الذى يشكّل كينونتنا الخاصّة ككائنات إنسانية.

يعترف مينون بأن هناك فضائل أخرى بجانب العدل، مثل الشجاعة، الاتّزان، الحكمة، الرفعة، وفضائل أخرى كثيرة. هكذا عدنا إلى وضعنا السابق؛ عندنا فضائل كثيرة لكننا لم نَحْظَ بالصفة الواحدة التى تجعل منها كلها فضائل (74 أ). من جديد يتأزّم موقف مينون، وهنا يقدّم له سقراط نماذج من التعريف لن أتوقّف عندها فى هذا المكان لأنها غير ذات دلالة بالنسبة لمسألة الحوار السقراطى.

يتقدّم مينون أخيرا بتعريف جديد. الفضيلة هى، كما يقول الشعراء، كوننا متى رغبنا فى الأشياء الحسنة نقدر على الحصول عليها (77 ب). أن نرغب فى الأشياء الحسنة يعنى أن نرغب فيما هو خير. لكنْ هل هناك من يرغبون فى الأشياء السيّئة بجانب من يرغبون فى الأشياء الحسنة؟ ألا يرغب كل الناس فيما هو حسن؟ يقول مينون: كلا؛ هناك من يرغبون فيما هو سيّئ. – هل يرغبون فيما هو سيّئ، إذ يظنون أنه حسن، أم أنهم يعرفون أنه سيّئ، ورغم ذلك يرغبونه؟ – يقول مينون: هذا وذاك.

أن نرغب شيئا يعنى أن نريد أن يكون لنا ذلك الشيء. – نريد أن يكون لنا إذ نظنّ أنه يفيدنا أم ونحن نعرف أنه يضرّنا؟ مرّة أخرى يرى مينون أننا نصادف الحالتين كلتيهما. – أولئك الذين يظنّون السيّئ مفيدا، هل يرونه سيّئا؟ – كلا. – هؤلاء إذن لا يرغبون فيما هو سيّئ بل فيما يظنّونه حسنا ولو أنه فى الواقع سيّئ؛ إنهم إذ يرغبون فيما يحسبون خطأ أنه حسن، فإن رغبتهم تتّجه لما هو حسن (77 ب - هـ). – أولئك الذين يرغبون فى السيّئ، ويظنون أنه ضارّ، هل يعرفون أنه سيضرّهم؟ – بالضرورة. – أولئك الذين يحيق بهم الضرر تعساء بقدر ما يقع عليهم من ضرر. هل هناك من يريد أن يكون تعِسًا؟ – لا أحد. – إذا لم يكن هناك من يريد أن يكون تعِسًا فلا أحد إذن يرغب فى السيّئ (77 هـ - 78 ب).

قال مينون إن الفضيلة أن نرغب فيما هو حسن ونقدر على الحصول عليه. لكننا اتّفقنا على أن الرغبة فيما هو حسن شائعة بين الجميع، فلا أحد أفضل من سواه فى هذا. فإن يكن أحد أفضل من آخر فلا بد أن يكون ذلك فى القدرة على الحصول على الحَسَن. خلاصة تعريف مينون للفضيلة إذن هى: الفضيلة هى القدرة على الحصول على ما هو حسن (78 ب - جـ). هل نعنى بالأشياء الحسنة أشياء مثل الصحّة والثراء؟ يضيف مينون لذلك امتلاك الذهب والفضة، والكرامة فى المدينة، والسلطة. الأشياء الحسنة ليست إلا أمثال هذه الأشياء. الفضيلة هى امتلاك هذه الأشياء. هل نحدّد الامتلاك باشتراط أن يكون الامتلاك بالعدل والصلاح، أم أنه يظل فضيلة حتى وإن جاء الامتلاك بغير عدل؟ – كلا. – إذن إلى جانب امتلاك هذه الأشياء يجب أن يكون عندنا العدل أو الاتّزان أو الصلاح أو جزء آخر من أجزاء الفضيلة، وإلا فإننا حتى إن امتلكنا القدرة على الحصول على هذه الأشياء، لن يكون امتلاكها فضيلة. حيث لا يمكن امتلاك الذهب والفضّة عدلا، يكون الفشل فى امتلاكهما فضيلة. إذن فالقدرة

على امتلاك هذه الأشياء ليست فى ذاتها فضيلة بأكثر من عدم القدرة على امتلاكها. القدرة وعدم القدرة على حدّ سواء، حين يقترنان بالعدل، يكونان فضيلة، وحين يفتقران للعدل والفضائل الأخرى يكونان رذيلة (78 جـ - 79 أ).

لكننا منذ قليل قلنا إن العدل والاتّزان وما إلى ذلك هى أجزاء من الفضيلة. فيقول سقراط: هل تهزأ بى يا مينون؟ إننا كنا نبحث عن طبيعة الفضيلة ككلّ، والآن نقول إن ما نفعله بجزء من الفضيلة هو فضيلة، كأننا قد عرفنا بالفعل ما هى الفضيلة (79 أ-جـ). وهكذا، كالمعتاد، لم نصل إلى شىء. لم نبرهن على شىء. لم نصل لتعريف شىء. أيمكن لأحد أن يصدّق أن سقراط وأفلاطون كانا بهذا القدر من الغفلة، يجتهدان كثيرا وطويلا ولا يقولان شيئا؟ لو أن أيًّا من سقراط أو أفلاطون دخل فى حوار بهدف الوصول إلى نتيجة ما، أكان يصعب كثيرا على أيّهما أن يحصل على نتيجة بادية الوجاهة ولو من حين إلى حين؟ كانت لسقراط غاية وحيدة، رسالة وحيدة: أن يَرُجّ رفقاء الحوار حتى يحرّرهم من الرضا عن الذات ويقودهم لأن يفكروا وأن ينظروا داخل أنفسهم. أغراض أفلاطون الفنّان، مؤلف المحاورات، لم تكن بهذه البساطة. فى كلٍّ من المحاورات كان له أكثر من مقصد: الدراما، الشعر، تصوير الشخصيّات، المحاكاة الساخرة، النقد — أحيانا يكون هذا العنصر أو ذاك هو الأبرز، ولكن فيما وراء كل هذا وفوق كل هذا كان هدف مواصلة رسالة أستاذه: أن يثير، أن يصدم، أن يفجّر المسَلمات المستقرّة والمفاهيم المتحجّرة، أن يوقظ عقول قرّائه ويحملهم على أن يكتشفوا الحقيقة داخل أنفسهم.

يوثيديموس

الـ*يوثيديموس* ليست محاورة سقراطية فى المكان الأوّل. يبدو أن هدفها الرئيسى كان إزالة الخلط الشائع بين الديالكتيك السقراطى وهزليّات السفسطة الجداليّة. لهذا يضع أفلاطون تصويره الساخر لعبثيّات يوثيديموس وشقيقه ديونيسيدوروس فى إطار واحد وجهًا لوجه أمام حوار سقراط التربوى مع كلينياس. فى الـ*بروتاجوراس* يضاهى أفلاطون بين منهج سقراط ومنهج واحد من أقدر السوفسطيين وأكثرهم جدارة بالاحترام. فى الـ*جورجياس* يصوّر سقراط محاورا ثلاثة من السوفسطيين تتفاوت أقدارهم، بدءًا من جورجياس المبجّل، مرورا بـ پولوس ، ونزولا إلى كاليكليس، وتختلف طبيعة النقاش مع

اختلاف طبيعة رفيق الحوار. فى المحاورتين اللتين تحملان اسم هيپياس المغرور الجعجاع ولكن فى حُسن نيّة، هناك محاكاة ساخرة ولكنْ هناك أيضا محتوى جادّ. أما فى الـيوثيديموس فلا مزج ولا ربط بين الهذرمة الفارغة للأخوين المهرّجين والحوار الجادّ، بل يمضى التيّاران المتنافران فى مجريين متوازيين لا يلتقيان. وفى هذا السياق يكون مربكا للصبى كلينياس أن يخضع لصرامة الحوار السقراطى المعتاد. هكذا، فى المحادثة الأولى مع كلينياس فإن الفكر والمبادئ التى يهدف الحوار السقراطى لأن يقود رفيق الحوار لاكتشافها بنفسه، نجدها هنا تقدَّم بطريقة مباشرة.

المهمّة التى يحدّدها سقراط ليوثيديموس وديونيسيدوروس كوسيلة لإثبات حكمتهما هى أن يُقنعا الصبى كلينياس بالحاجة لممارسة الفلسفة ومراعاة الفضيلة. بعد أن يقدّما استعراضهما الأوّل لخِفّة يدهما اللسانية – أرجو المعذرة عن اختلاط الصورة المجازية، فالمقام مقام اختلاط – يوضّح سقراط للصبى الحِيَل التى لجأ إليها الدعيّان، باستغلال المعانى المزدوجة للكلمات الغامضة؛ ثم يعرض أن يقدّم لهما نموذجا لنوع المحادثة التى يطلبها منهما. هكذا يأتينا الجزء الأوّل من بيان سقراط فى مواجهة ما قدّمه المُهرّجان.

هل يريد كل الناس أن يفلحوا؟ – هذا واضح. – كيف نفلح؟ هل نفلح حين نمتلك أشياء كثيرة حسنة؟ – هذا أيضا يبدو أنه واضح. – ما هى تلك الأشياء الحسنة؟ يتّفق الناس على أن الثروة حسنة. وكذلك الصحّة والجسد البديع وكل أنواع الكمال الجسدى. وأيضا النَسَب الطيّب والسلطة والتكريم بين قوم المرء، كل هذا حسن. وماذا عن أن يكون المرء متّزنا وعادلا وشجاعا؟ هذه أيضا أشياء حسنة. وأين ندرج الحكمة؟ هل نضعها بين الأشياء الحسنة؟ (278 هـ - 279 جـ).

ولكن ألم يَغِب عنا أعظم الأشياء الحسنة جميعا؟ ألا يقول الناس إن الحظّ الحسن أعظم الأشياء الحسنة؟ ولكن، إذا راجعنا أنفسنا، فربّما نجد أننا إن قلنا هذا نجعل من أنفسنا أضحوكة، لأننا أخذنا بالفعل الحظّ الحسن بين ما أخذنا والآن نعود فنفعل ذلك من جديد. فالحكمة بالتأكيد هى ذات الحظّ الحسن. عازف الناى المحترف أكثر الناس توفيقا فى عزف الناى. فى الكتابة والقراءة، فى

مجابهة أخطار البحر، فى الحرب، فى علاج المرض، فى كلّ هذا يحالف التوفيق أولئك الذين درسوا فنهم. على هذا فمن الواضح أن الحكمة دائما يصحبها الحظّ الحسن (279 جـ - 280 أ).

علينا أن نتوقّف هنا لحظة لنقول شيئا ما كانت بنا حاجة لأن نقوله لولا الهراء الكثير الذى يقال عن أفلاطون وسقراط. لم يكن سقراط هنا يقيم حُجّة ولا كان يُخضع كلينياس للامتحان المعتاد. هنا، فى سبيل وضع هدف الديالكتيك الحقّ فى تعارض واضح مع هدف جدال المجادلين الخاوى، فإن سقراط يقدّم للصبى أفكارا ومفاهيم يكون على رفيق الحوار أن يجدها بنفسه ولنفسه فى الحوار السقراطى الصحيح.

بعد أن قاد الصبى لإدراك أن فكرة الحظّ الحسن فكرة جوفاء وأن ما نحتاجه للنجاح فى أى نشاط ليس حسن الحظّ بل الحكمة، يمضى سقراط قائلا: اتّفقنا على أننا إن امتلكنا أشياء كثيرة حسنة نكون سعداء ونفلح. هل يجعلنا امتلاك الأشياء الحسنة سعداء إن لم تكن مفيدة لنا؟ وهل تكون مفيدة لنا إن لم نستخدمها؟ هل يكون الطعام أو الشراب نافعين لنا إن امتلكناهما لكننا لم نأكل أو نشرب؟ هل يستفيد ممارس أىّ مهنة بامتلاك الأدوات والمواد اللازمة إذا لم يستخدمها؟ لو امتلك شخص ما الثروة وكل الأشياء الحسنة التى ذكرناها لكنه لم يستخدمها، فهل يصبح ذلك الشخص سعيدا بامتلاك تلك الأشياء الحسنة؟ من الضرورى ليس فقط أن نمتلك الأشياء الحسنة بل يلزم أيضا أن نستخدمها حتى يكون من الممكن أن تجعلنا سعداء. لكنْ هل يكفى ذلك لجعل المرء سعيدا، هل يكفى أن يمتلك الأشياء الحسنة وأن يستخدمها؟ علينا أن نقيّد عبارتنا بشرط: الأشياء الحسنة تجعل المرء سعيدا إن استخدمها استخداما صحيحًا. أنْ نستخدم الشىء استخداما خاطئا أسوأ من ألا نستخدمه على الإطلاق، فالاستخدام الخاطئ يضرّ أما عدم الاستخدام فلا ينفع ولا يضرّ. فى كل الحرف والمهن، الاستخدام الصحيح يأتى من المعرفة. ليست المعرفة مصدر حسن الحظّ فقط، بل إنها مصدر النجاح فى كل امتلاك وكل نشاط. هل يكون امتلاك أىٍّ من الأشياء التى ذكرناها مفيدا بدون العقل والحكمة؟ هل ينتفع المرء أكثر بامتلاك أشياء كثيرة حسنة بدون العقل أم بامتلاك أشياء قليلة حسنة مع العقل؟ من يَكُنْ أقلّ نشاطا يَكُنْ أقلّ عرضة للخطأ، أقلّ عرضة لاقتراف الظلم، أقلّ عرضة لأن

يكون تعيسًا. من المحتمل أن يكون الفقير أقلّ نشاطا من الغنى، والضعيف من القوى، والجبان من الشجاع الذكى، والكسول من النشيط، والبطىء من السريع، وضعيف السمع والبصر من حادّ السمع والبصر. هكذا فإن كل الأشياء التى حسبناها من قبل حسنة ليست حسنة فى ذاتها، فحين يقودها الجهل تكون أسوأ من نقيضها، وحين يقودها العقل والحكمة تكون أحسن، ولكنها فى ذاتها لا هى حسنة ولا سيئة. كل الأشياء الأخرى، ليس فيها ما هو خير أو شرّ؛ الخير والشرّ هما هذان فقط: الحكمة هى الخير الأوحد، والجهل هو الشرّ الأوحد (280 ب- 281 هـ).

ما دمنا جميعا نريد أن نكون سعداء، وقد رأينا أن السعادة تأتى من الاستخدام الصحيح للأشياء، والاستخدام الصحيح يأتى من المعرفة، فيجب على كل واحد منا أن يسعى بكل وسيلة لأن يكون حكيما بقدر المستطاع (282 أ). بعد أن يقود كلينياس للموافقة على أن من الواجب على الإنسان أن يبذل كل جهد فى السعى للحكمة، يضيف سقراط، كأنما خطر له خاطر توّا: هذا إذا كان ممكنًا أن نتعلم الحكمة ولم تكن الحكمة تأتى للناس تلقائيا، فهذه مسألة لم نمحّصها ولم نتّفق بشأنها فيما بيننا. يقول كلينياس إنه يعتقد أن الحكمة يمكن تعلّمها، فيشكره سقراط إذ وفّر عليه مشقّة تمحيص المسألة، ويحثّه على ممارسة الفلسفة (282 جـ - د). لماذا رأى أفلاطون ضرورة لأن يُلحق هذا الشرط بمحادثة بدا أنها تسير سلسة وتنتهى إلى نتيجة مُرضية؟ أعتقد أن السبب هو بالضبط كونها كانت تمضى بهذه السلاسة البادية وتنتهى لنتيجة مُرضية. تلك كانت محادثة تربويّة، كانت جيّدة تماما فى حدود غرضها المحدود، لكنها كانت لتصبح ضارّة لو سُمح لها بأن تعطى الانطباع بأن المسائل الممحّصة كانت بتلك البساطة البادية وأن التوكيدات التى وردت فى مجرى الحديث كانت وافية وأننا نستطيع أن نقف عندها دون مزيد من التمحيص. إذا كنا قد استوعبنا الدرس الأفلاطونى، فإننا بالطبع سنزوّد أطفالنا بنصائحنا الطيّبة، لكننا يجب أيضا أن نعلّمهم أن يضعوا نصائحنا موضع المساءلة وأن يُخضعوها لتدقيق لا يتساهل ولا يرحم.

بعد أن يقدّم سقراط لديونيسودوروس ويوثيديموس بيانه العملى للطريقة التى يريد منهما أن يتبعاها فى حديثهما مع كلينياس، حسبما وعدهما، يطلب منهما أن يحذوَا حذوه أو أن يستأنفا الحديث من حيث انتهى هو فيشرحا للصبى

ما إذا كان عليه أن يسعى لكل المعرفة أم لنوع معيّن من المعرفة. لكنهما لا يفعلان لا هذا ولا ذاك بل يواصلان تهريجهما. لكن سقراط هذه المرّة لا يكتفى بأن يُعرّى حيَلهما كما فعل من قبل، بل يواجههما بمزيد من الحزم ليبيّن كيف يمكن لمن يستطيع التفكير أن يلجمهما. حين ينذر الحديث مرّة أخرى بأن يتحوّل إلى شجار، يعرض سقراط أن يستأنف حديثه مع كلينياس كنموذج لما 'يرجو' أن يقدّمه الأخوان (282 د - 288 د).

يعود سقراط لمخاطبة كلينياس، وفيما يلى نقترب من جوهر الحوار السقراطى الحقّ. لقد اتّفقنا على أننا بحاجة لممارسة الفلسفة. الفلسفة امتلاك للمعرفة. أىّ معرفة يحسن بنا أن نمتلكها؟ ألا تكون هى المعرفة التى تفيدنا؟ هل يفيدنا أن نعرف فى أىّ بقعة من بقاع الأرض يمكننا أن نستخرج الذهب؟ ربّما. لكننا اتّفقنا على أن امتلاك الذهب لن يفيدنا إذا لم نعرف كيف نستخدمه. ولن تفيدنا معرفة إدارة الأعمال ولا معرفة الطب ولا أىّ معرفة أخرى إذا لم نعرف كيف نستفيد منها. ولا حتى لو عرفنا كيف نجعل أنفسنا خالدين لا نموت، لن تفيدنا تلك المعرفة إذا لم نعرف كيف نستفيد من خلودنا. نحتاج معرفة تقترن فيها معرفة طريقة عمل الأشياء بمعرفة كيفيّة الانتفاع بما نعمل. يمكننا أن نترك جانبا معرفة صنع القيثار والناى والأشياء الأخرى من هذا القبيل، ففى هذا المجال تنفصل معرفة صنع الشىء عن معرفة كيفيّة استخدامه (288 د-289جـ).

ماذا عن معرفة تأليف الخُطَب؟ هل تجعلنا سعداء؟ كلينياس ينكر ذلك. لماذا؟ بعض الذين يدبّجون الخطب لا يعرفون كيف يستخدمون خطبهم، بينما نجد بعض من لا يعرفون كيف يكتبونها يعرفون كيف يستخدمونها، فهنا أيضا عمل الشىء واستخدامه منفصلان (289 جـ - د). قد نقول إن هذا تفسير أعرج. كان من الممكن لسقراط أن يوضّح أن مؤلّفى الخطب لا يعرفون بالضرورة ما إذا كانت خطبهم فى حال نجاحها ستؤدّى إلى خيرهم الحقّ، لكنّ ذلك كان ليخرج بالحوار من الإطار المحدّد له فى الظرف الراهن. ينبغى أن يبيّن لنا هذا كيف نخطئ حين نقرأ محتوى أعمال أفلاطون سطحيًّا، دون أن نأخذ فى الاعتبار السياق الدرامى.

أين نجد المعرفة التى يمكن أن تجعلنا سعداء؟ أتكون هى المعرفة التى يختصّ بها القائد العسكرى؟ كلا. القائد العسكرى صيّاد من نوع ما. صيّادو الحيوان والسمك وما إلى ذلك، حين يحصلون على صيدهم، يقدّمونه للطاهى ليستخدمه. كذلك دارسو الهندسة والحساب يقدّمون ما يتوصّلون إليه إلى الديالكتيكى، إن يكن بهم عقل. (ليس هنا مجال التعليق على هذه الملاحظة المتفجّرة من جانب أفلاطون.) وبالمثل، فإن القائد العسكرى حين يستولى على مدينة فإنه لا يعرف ما عساه يفعل بها، فيسلمها لرجل الدولة. فإن كنا نريد أن نعثر على المعرفة التى تعرف كيف تحصل على بغيتها وتعرف أيضا كيف تنتفع بها، وإذ تفعل هذا تجعلنا سعداء، فعلينا أن نبحث فى مكان آخر (290ب - د).

يستخدم أفلاطون حيلة درامية فيجعل سقراط ينسب هذه التبريرات الحاذقة لكلينياس، مما يدفع كريتون، الذى يروى له سقراط الحوار، لأن يقاطعه غير مصدّق: هل قال الصبى كل هذا؟ ويميل سقراط للمراوغة: ربما كان الذى قاله هو كتيسيپوس أو شخص أكثر حكمة. يعود كريتون فيسأل: هل واصلتما البحث وهل وجدتما المعرفة التى كنتما تطلبانها؟ (290 هـ - 291 أ).

إجابة سقراط على سؤال كريتون ذات مغزى بعيد: أنّى لنا أن نجدها؟ كان حالنا باعثا على الضحك. مرارا كنا نحسبنا نوشك أن نمسك بالمعرفة التى نطلبها، وإذا بها تفلت منا. وصلنا أخيرا فى بحثنا إلى الفن الملكى، وبحثنا ما إذا كنا نجد هناك المعرفة التى توفّر لنا السعادة، فإذا بنا قد سقطنا فى متاهة: كلما ظننّا أننا قد وصلنا إلى غايتنا ، ندخل فى منعطف فنجد أنفسنا حيث كنا فى البداية ويكون علينا أن نعاود البحث من جديد (291 ب - جـ). هنا يعطينا أفلاطون صورة دقيقة لعملية الحوار السقراطى: إنه أبدا لا يصل، وأبدا لا يُقصَد له أن يصل، إلى نتيجة. هذا يتوافق تماما مع ما أكده أفلاطون فيما بعد من أنه لا يصحّ، ولا يمكن، حبس الفكر الفلسفى فى صياغات لغويّة محدّدة، ومع ما قاله فى *الجمهورية* عن المعرفة فى أسمى مراتبها وعن الديالكتيك.

يواصل سقراط حديثه: اعتبرنا الفن الملكى هو نفسه فن الحكم، إليه تَحمل كل الفنون الأخرى ثمارها ليستخدمها للخير العام. ها هو الفن الملكى وتحت سيطرته كل هذه الأشياء الحسنة، فماذا يفعل من أجلنا؟ إن تَكن هذه هى المعرفة

التى نطلبها فيجب أن تكون بطريقة ما نافعة لنا. لكنْ فى الحوار السابق مع كلينياس كنا قد وجدنا أن الخير الوحيد هو المعرفة. كل الأشياء الأخرى التى يُفترض أن يأتينا بها فن الحكم – الثروة، الأمن، السلام، إلخ. – كنا قد وجدنا أنها لا هى حسنة ولا سيّئة فى ذاتها. على فن الحكم أن يجعلنا حكماء ويعطينا المعرفة إذا كان له أن ينفعنا ويجعلنا سعداء. فهل يجعل الفن الملكى الناس حكماء وخيّرين؟ أىّ معرفة يعطينا إيّاها؟ إنها لا يمكن أن تكون نوعا من أنواع المعرفة المتخصّصة التى وجدناها تنتج أشياء لا هى حسنة ولا سيّئة فى ذاتها. أنقول إنها معرفة تمكّننا من أن نجعل الآخرين صالحين؟ صالحين لأىّ شىء؟ صالحين لجعل آخرين بدورهم صالحين وهكذا إلى ما لا نهاية؟ صالحين على أىّ نحو؟ يبدو أننا ما زلنا بعيدين كل البعد عن أن نجد نوع المعرفة التى يمكن أن تجعلنا سعداء (291 جـ -292 هـ). هكذا نصل إلى الحيرة المعتادة التى ينتهى إليها الحوار السقراطى. أعتقد أن أفلاطون اختار أن يعطينا هذا الجزء من النقاش 'خارج المسرح' لأنه ما كان ليلتحم جيّدا مع دراما العرض الذى كان سقراط يقدّمه للأخويْن الدعيّين. ما كان هذان ليفهما غايته الجادّة وما كانا ليجدا فيه إلا مادّة لتهريجهما.

بدءًا من هذه النقطة، باستثناء المحادثة الختامية بين سقراط وكريتون، تتحوّل الـ *يوثيديموس* إلى برليسك burlesque قحّ. إذ يصوّر أفلاطون الأخوين هازئين ساخرين من كل شىء وكل شخص، فهو يهزأ بهما ويسخر منهما ومن 'حكمتهما'.

هيپياس الكبرى

كثيرا ما يساء فهم المحاورتين اللتين تحملان اسم هيپياس حين لا ينال العنصر الدرامى فيهما الاعتبار الكافى. فى رأيى أن الغرض الأساسى فى كلٍّ من الـ *هيپياس الكبرى* والـ *هيپياس الصغرى* هو السخرية من غرور وتفاخر هيپياس ، بحيث يكونَ من الأجدى، خاصّة بالنسبة لـ *هيپياس الكبرى*، أن تُدرس المحاورة كعمل درامى، بدلا من محاولة تتبّع خطوات الحوار السقراطى فى ثنايا ما يدور فيها من نقاش، إلا قرب نهاية المحاورة حيث يمكننا مرّة أخرى أن نلتقط المبدأ الأساسى الأوّل للحوار السقراطى: لا يمكن أن نفسّر

معنى أىّ مفهوم بأىّ شيء من خارج المفهوم ذاته أو أن نجده مُختزَلاً فى أىّ شىء أو أشياء خارجه. فى منتهى الأمر يجب أن نقنع ببصيرة أنه بمفهوم الجمال – الذى يولد فى العقل ولا يمكن أن يوجد فى غير العقل – يصبح كلّ ما هو جميل جميلا.

تعتبر الـ *هيپياس الكبرى* عادةً كمحاورة 'تعريف'. وبينما يلاحظ الباحثون عامّةً أنها واحدة من أبسط المحاورات شكلًا فإننى لم أرَ أحدًا علق على المحادثة التمهيدية المسهبة بين سقراط وهيپياس ، التى تبدو ظاهريّا بلا أىّ صلة بالموضوع المحورى للمحاورة. أعتقد أن هذه المحادثة التمهيدية ينبغى أن تدلنا على أن الـ *هيپياس الكبرى* أريدَ بها أساسا نقد الحركة السوفسطية عامّة وهيپياس على الأخصّ. يقف هيپياس عاجزا تماما إذ يجابهه سقراط بأنه كان أنجح ما يكون فى أقلّ المجتمعات الهيلينية حظا من الحكم الصالح وأنه لم يكن يجد ترحيبا كثيرا فى المجتمعات الأصلح، حيث يهتم الناس بطلب الفضيلة؛ وكذلك نجده بليد الحسّ فى وجه تهكم سقراط. حين يتجه سقراط إلى موضوع الجمال (286 جـ - هـ)، ملتقطًا الكلمة من مدح هيپياس لتأليفه، فإن أفلاطون يصوّره جاهلا بما يتكلم فيه، وليس هذا فحسب، بل إنه يعجز حتى عن فهم سؤال سقراط. للحوار حول الجمال غرض مزدوج: إظهار بلاهة هيپياس، وفى الجزء الأخير من المحاورة، الغرض المشترَك لكلّ الحوارات السقراطيّة، بيان أننا لا نستطيع أن نحتوى الفكرة الخالصة فى أىّ صياغة محدّدة. فى الحوار السقراطى الحقّ، تنشأ عن هذا الحيرة الخلاقة التى تقود العقل لأن ينظر داخل ذاته، أما فى حالة هيپياس، فالحوار لا يقود لشىء، ويبقى الرجل ناعمًا بجهالته.

يصوّر أفلاطون هيپياس بليدا تماما، فسقراط يصوغ سؤاله فى عبارة دقيقة: الجمال فى ذاته، ماذا يكون؟ *auto to kalon hoti esti;*، إلا أن هيپياس يظنّه سؤالا تافها، فيعطى إجابة من نوع ما قد نعطيه لطفل صغير يسمع كلمة 'الجمال' لأوّل مرّة، فيسأل: ماذا يعنى الجمال؟ وعندئذ قد نشير لزهرة تكون أمامنا ونقول: هذه الزهرة جميلة.

فى (287 جـ - د) نجد تعبيرا شديد الوضوح عمّا هو لبّ ومضمون المسعى السقراطى. أليس بالعدل يكون العادل عادلا؟ إذن العدل شىء ما (أو، إذن هناك هذا الشىء الذى هو العدل). أيضا، بالحكمة يكون الحكيم حكيما،

وبالخير تكون كل الأشياء الخيّرة خيّرة. إذن هناك هذا الشيء الذى هو الحكمة وهذا الشيء الذى هو الخير. أيضا، أليس بالجمال تكون الأشياء الجميلة جميلة؟ إذن هناك هذا الشيء الذى هو الجمال. إذن، ما هذا الجمال؟ عند التعامل مع هذه العبارات وما يماثلها فى المحاورات، تسبّب المترجمون فى ضررٍ بعيد المدى باستخدامهم لكلمتَىْ 'يوجد' و'وجود'. ما يريد سقراط التوكيد عليه هو أننا فى حديثنا عن العدل والخير والجمال وما إلى ذلك، لا ننطق بكلمات خاوية — هناك فكرة، معنى، مفهوم، نستطيع أن نتحدّث عنه حديثا ذا معنى فى انفصال عن الحالات المتعدّدة للعدل والخير والجمال فى مجال الواقع. وهذا المعنى الذى هو فى عقلنا هو ما يريد سقراط أن يستكشفه. (نقول: 'فى العقل'، وكلمة 'فى' هنا ليست أقلّ تضليلا من فعل الكينونة الذى يوحى بـ 'يوجد' و'وجود'. هذه مزالق كلّ كلام محدّد الصياغة).

بعد كلّ هذا التوضيح من جانب سقراط، يظلّ هيبياس غير قادر على أن يرى أىّ فرق بين السؤال: 'أىّ الأشياء جميل؟' والسؤال: 'ما الجمال؟' إنه يحتاج من المعاونة والمحايلة أكثر كثيرا مما يحتاجه الصبية الصغار فى المحاورات الأخرى، وفى النهاية يأتى بآيته: الفتاة الجميلة هى الجمال.

الإجابات التى يُسندها أفلاطون لهيبياس فى الـ *هيبياس الكبرى* ليس من شأنها أن تساعد فى استكشاف معنى الجمال. يرى أ. إ. تيلر A. E. Taylor فى هذا مؤشّرا إلى أن اهتمام أفلاطون هناك كان منطقيّا لا أخلاقيّا. إننى لا أجد هذا مقنعا. فى مواضع أخرى يقدّم أفلاطون تمييزات وأفكارا منطقيّة دقيقة دون أن يحتاج لأن يجعل رفيق الحوار من الغباء بحيث يقرّر أن ما يجعل الشيء جميلا بحضوره هو الذهب، بعد أن كان لتوّه قد ذكر الفتاة الجميلة كمثال للجمال ووافق على أن الجواد الممتاز جميل. حين يقول هيبياس إن العيش فى رفاهية وتكريم ونيل جنازة فخيمة يهيّئها للمرء أولاده جميل، يلمّح سقراط تلميحا لا يستتر إلا قليلا إلى أن القائل يستحقّ علقة على قوله هذا، ومع ذلك يكون هيبياس من غلاظة الحسّ بحيث تغيب عنه دلالة التلميح. (ما إذا كانت هذه الصورة منصفة لهيبياس كما كان فى الواقع أم لا، هذا سؤال لا مجال له هنا؛ إننا معنيّون هنا بالشخصيّة فى المحاورة). من الواضح فى نظرى أن المحاورتين اللتين تحملان اسم هيبياس كان القصد منهما فى المكان الأوّل هو

السخرية من جهل وغرور هيبياس، الذى هو فى حال أسوأ من حال الأخوين المهرّجين يوثيديموس وديونيسودوروس فى الـ*يوثيديموس*، فهذان يعلمان ما يكونان، أما هيبياس فلا يعلم. القول بهذا لا يعنى أن أفلاطون لم يكن ليستخدم المحاورتين لخدمة أغراض أخرى أكثر جدّية.

أخيرا، بعد أن أظهر أفلاطون عجز هيبياس عن أن يعطى إجابة تستحقّ التمحيص الجادّ، يعمد فى 293 - د لأن يجعل سقراط (فى هيئة الفتى الفظّ التخيّلى) يقترح بعض إجابات مقبولة شكلا لمجرّد إعطاء المحادثة بعض المحتوى.

فى ملاحظة هامشيّة فى 294- ب يشير أفلاطون فى وضوح للغاية الحقّة للحوار السقراطى — كأنما كان يترك سرّ لغز الحوار السقراطى يفلت منه سهوًا. "نحن نبحث عن ذاك الذى به تكون كل الأشياء الجميلة جميلة، تماما كذاك الذى به يكون كل ما هو كبير كبيرا، أى بالذى يزيد؛ بهذا كلّ الأشياء الكبيرة، وإن لم تَبْدُ كذلك، تزيد، إنها بالضرورة بهذا تكون كبيرة ..". لا أعتقد أن أفلاطون توهّم أنه كان هنا يعطى شيئا يشبه تعريفًا رياضيّا للكبر. لا بدّ أنه كان يدرك تماما أنه بلستخدامه لعبارة 'بالذى يزيد' *tôi huperechonti*، لم يكن يفعل أكثر من استخدام تنويع لفظىّ. فى منتهى الأمر علينا أن نعترف – وغرض الحوار السقراطى أن يجعلنا نعترف – بأننا حين نسعى لأن نعطى صياغة محدّدة لطبيعة الجمال أو العدل أو ما إلى ذلك، فإننا نطلب المستحيل؛ إننا لن نجد سبيلنا إلى الفهم الصحيح إلا حين نفهم أنه بالجمال ولا شيء سواه تكون كل الأشياء الجميلة جميلة؛ إن الفهم الصحيح لا يوجد إلا فى الوضوح الذاتى للأفكار التى تولد فى العقل ولا توجد فى غير العقل — الفهم فى الواقع ليس إلا نورانية العقل الفاعل الخلاق.

فى 294 - جـ يعدّل هيبياس إجابة سابقة فيقول إن الملائم يجعل الأشياء جميلة وأيضا يجعلها تبدو جميلة. عبارة 'تبدو' يمكن أن تُحمل على أىٍّ من معنيين. إذا أخذناها بمعنى 'يراها المرء جميلة' فإن العبارة يمكن أن تعَدّ مقبولة شكلاً. ولكنْ فى الإجابة البديلة التى كانت موضع النقاش، كان 'ما يبدو' قد اعتُبر نقيضًا للحقيقة، فإذا أخِذت العبارة بهذا المعنى فإنها تنطوى على تناقض، فعلى هذا المعنى لا يمكن للشىء أن يكون كذا وأن يبدو كذا، أو بتعبير آخر، أن

يكون فى نفس الوقت أصيلا وزائفا. لكنّ سقراط يقرّر أن يسمح لهيبياس بأفضل الخيارين ويأخذ عبارته بالمعنى المقبول، ثمّ يمضى فيبيّن أنها بذلك المعنى أيضا لا تصدق فى كلّ الأحوال.

وجهة النظر البديلة القائلة بأن الملائم هو ما يجعل الأشياء الجميلة جميلة لا توضع موضع التمحيص، إذ أن هيبياس أبى أن يتبنّاها على الرغم من أن سقراط أتاح له مرارا أن يفعل ذلك. لو أنه فعل، لكان سقراط قد مضى ليبيّن غموض فكرة الملائم.

فى 295 - جـ يقترح سقراط مرّة أخرى، نيابة عن هيبياس، إجابة أخرى تبدو مقبولة: ما هو نافع جميل. لا يفعل سقراط هنا غير أن يلتقط مفاهيم شائعة ليخضعها للفحص، مفاهيم تسكن نسيج اللسان الهيلينى، حتى إن أىّ رفيق حوار أكثر يقظة من هيبياس كان ليأتى بها دون أن يحتاج لمن يحفزه لذلك. إننى لأجده أمرا لا يُصدّق أن يستنتج أى باحث جادّ من هذا أن سقراط كان له مفهوم نفعى للجمال أو لغير الجمال.

إن الباحثين الذين يجدون فى ’حُجج‘ سقراط فى الـ *هيبياس الكبرى* دليلا على انتمائه لمذهب النفعيّة أو مذهب اللذة يغمضون أعينهم عن السياق الذى تُقدَّم فيه هذه ’الحُجج‘. سقراط لا يفعل غير أن يستعرض إجابات يمكن أن تُقترَح، ليكشف كونها غير مُرضية. إن أيًّا منا سيُقرّ بالتأكيد أن أداةً ما تكون بديعة إن وفَت بالغرض منها، دون أن ننتمى للمذهب النفعى، وأىٌّ منا يقول إن الوجبة الشهيّة بديعة، دون أن ينتمى لمذهب اللذة أو حتّى أن يكون بالضرورة ذوّاقا للطعام.

بعد أن هدم سقراط فرضيّته ’النفعيّة‘، يقدّم فكرة معادلة الجمال بالمتعة الجماليّة aesthetic pleasure[23] — المتعة التى نلقاها فى المشاهد البديعة والأصوات البديعة (297 هـ - 298 أ). مرّة أخرى نجد من يرون فى هذا دعما لاعتبار سقراط داعية لمذهب اللذة، ولا يلتفتون إلى أن سقراط لا يقدّم هذه الفكرة إلا ليكشف أنها غير مُرضية. وهذا لا يعنى أن ننكر أنه كان فى رؤية

([23]) فى الأصل الإنجليزى أضفت هنا عبارة ’بالمعنى الحديث للمصطلح‘ حتى لا تؤخذ كلمة aesthetic بالمعنى الأصلى للكلمة أى ’الحسّى‘.

سقراط للحياة الطيّبة مكان للذّة، ولكن هناك بونًا شاسعا بين القول بأن اللذة شيء حسن والاعتقاد بأن اللذة هى ما هو حَسَن فى ذاته.

فى 298 ب - جـ يُبرز لنا أفلاطون الغرض الدرامى للمحاورة، مصوّرًا هيپياس المغرور المتفاخر، الذى لا هم له غير الكسب المادّى، والنصر اللفظى الأجوف على خصمه، حتى بالوسائل غير الشريفة، فى مقابل سقراط الذى عليه أن يقدّم حسابًا عن نفسه لنفسه.

حيث يستطرد سقراط (300 ب-302 ب) إلى مناقشة الخاصّية التى تصدق نسبتها لزوج من الأشياء ولا تصدق لكلٍّ من الاثنين على حدّة، وعكس ذلك، أعتقد أن أفلاطون أراد أن يهيل المزيد من السخرية على جهل هيپياس وبلادته. فرغم أهميّة الموضوع كمسألة منطقيّة، إلا أن أفلاطون كان ليشرح الأمر لمحاور آخر فى جملتين بدلا من صفحتين كاملتين.

هيپياس الصغرى

كثير من الباحثين رأوا *هيپياس الصغرى* محيّرة لأن سقراط هناك، على زعمهم، يحاجج لإثبات نتيجة تناقض موقفًا يؤكده فى موضع آخر. نسوا تهكم سقراط الشهير. سقراط يُشَكل حديثه وفق رفيق الحوار. إننى أشعر أن أفلاطون فى تصويره للشخصيّة فى هذه المحاورة كان أمينًا للأصل. إن يَكن أفلاطون فى الـ *هيپياس الكبرى* قد اختار أن يضحك من هيپياس علانية، فإنه فى الـ *هيپياس الصغرى* يكشف غروره المتفاخر بأن يجعله يقبل مفارقة مستحيلة. لا خطأ من الناحية الشكليّة فى توكيد سقراط أن الكذاب أو المخادع الذى يعرف ما هو فاعل هو متفوّق فى ذكائه على من يكذب أو يخدع عن جهل. لكن سقراط كان يمكنه فى يسر أن يبيّن أن من يكذب أو يخدع عن 'معرفة' (واعيا، قاصدا)، إنما يفعل ذلك انطلاقا من دوافع (الخوف، الجشع، إلخ.) تُظهر جهله بالخير الحقيقى. الـ *هيپياس الصغرى* هى من نوع قياس الخُلف (الدحض بإظهار اللامعقوليّة) *reductio ad absurdum* لادّعاء هيپياس بأن أخيليس كان طيّبا لكنْ أحمق بينما كان أوديسيوس حكيما لكنْ شريرا. المفارقة متى أعدنا صياغتها وجدناها تقول: المخادع الحكيم شيء مستحيل.

النتيجة

يعلن سقراط ويؤكد أن رسالة حياته هى أن يحثّ كل الناس على أن يعنوا بصحّة أرواحهم فوق كل شىء. فأىّ دور يؤدّيه الحوار السقراطى فى تلك الرسالة؟ حيث إن الروح *psuchê* كانت عند سقراط هى العقل *nous*، والكمال الخاصّ بالعقل هو فاعليّة العقل *phronêsis*، فإن إزالة كلّ ما يعوق العقل ويشوّشه ويخدعه كانت خطوة ضروريّة نحو العناية بالروح. كى يعنى الناس بأرواحهم يجب أن يبين لهم أن خيرهم الحقّ هو صحّة العقل الفاعل *phronêsis* ولا شىء غير ذلك. كانوا فى حاجة لمن يقودهم لاكتشاف طبيعتهم الحقّة والكمال الخاصّ بهم. لم يَكُن ممكنًا إعطاءهم ذلك فى صياغة جاهزة؛ كان عليهم أن يجدوه داخل ذاتهم. تلك وظيفة الحوار السقراطى؛ ذلك هو السبب فى أن سقراط، الذى كان لا همّ له غير الفضيلة، أمضى حياته مشغولا بما يبدو وكأنّه تفنيداتٌ نظريّة لا ثمرة لها.

الفصل الرابع

الـ*بروتاجوراس*

نظرة شاملة

يُجمع دارسو أفلاطون على أن الـ*بروتاجوراس* تحفة دراميّة. إننى أقول دون تردّد إن الـ*بروتاجوراس* تمثل قمّة القدرة الدرامية لأفلاطون. وهى ليست دراما بصورة عارضة، بل إنها دراما فى المكان الأوّل، ولن نفهمها فهما صحيحا إلا إذا فهمناها بوصفها هذا. إنها أساسًا، ولكنْ ليس كلّية، تصوير حىّ لشخصيّة أبرز رجال الحركة السوفسطيّة ولاثنين آخرين من ممثلى الحركة. (لا محاورة لأفلاطون تنحصر فى موضوع واحد أو يستنفدها غرض واحد).

المقدّمات الدراميّة المركبة فى الـ*بروتاجوراس* تشير إلى أن هدف أفلاطون كان مضاهاة حكمة سقراط بما يقابلها عند من استحقّ عن جدارة أن يكون أشهر السوفسطيين المحترفين. وعلى هذا، ففى كلّ من المحادثة التمهيدية مع الصديق الذى يروى له سقراط ما جرى فى اللقاء، وفى الرواية الافتتاحيّة، يعطينا أفلاطون تصويرا دراميّا فعّالا للتقدير والافتتان اللذين كان يحاط بهما بروتاجوراس .

ولكنْ بينما يعترف الجميع بالتميّز الدرامى للـ*بروتاجوراس* ، فإن أهمّيتها الفلسفيّة لا تلقى التقدير الواجب لها. يقول جثرى W. K. C. Guthrie فى مقدّمة ترجمته للـ*بروتاجوراس* والـ*مينون*: "بقدر ما تثير الـ*بروتاجوراس*

إعجابنا كعمل أدبيّ، فإنها تحيّر أولئك الذين يودّون أن يستخلصوا درسها الفلسفى" (Penguin، 1956، p.8) . تأتى الحيرة من توقّع لا مبرّر له بوجود "درس فلسفىّ" جاهز. فى الإجابة عن السؤال المحورىّ فى الـ*بروتاجوراس* عن إمكانية تعليم الفضيلة، تضع المحاورة الامتحان السقراطى الذاتى للروح فى مواجهة التلقين السوفسطى الدوجماتى. إنها لا تمنحنا "درسًا فلسفيًّا" إنما تهيّئ لنا مرانًا فى التفكير الفلسفى، وهذا هو الطريق الصحيح إلى الفضيلة الحقّة بحسب سقراط وأفلاطون. حين قال سقراط عند محاكمته إنه أبدا لم يعلّم أحدا ولا قصد أن يعلّم أحدا (*الدفاع* 19 د) فإن ذلك لم يكن تظاهرًا ولا ادّعاءً كاذبا. لم تكن رسالته أن يلقّن بل أن يوقظ العقول النائمة لرفاق الحوار ويجعلهم يفكرون لأنفسهم ــــ رسالة كان أفلاطون مُكرّسًا لها بنفس القدر.

الـ*بروتاجوراس* ليست محاورة سقراطية بالمعنى الدقيق. إنها لا تمحّص إجابة مقترحة لسؤال من نوع "ما هو الـ ...؟" (أوضحت فى موضع آخر لماذا أرفض استخدام صيغة "What is *F* ?" التى أصبحت 'معتمدة' فى الدوائر الأكاديمية.) حُجّة محاورتنا هذه ليست فى مثل بساطة المحاورة السقراطية المعتادة. مراعاة لمكانة بروتاجوراس ولشيخوخته فإن أكثر الحوار النقدى يجرى مع شخصيّة ثالثة تخيّليّة. وبينما تتجه الحُجّة المحوريّة لتبرير موقف سقراط ذى البعدين – القول بوحدة الفضيلة ومعادلة الفضيلة بالمعرفة – فإنها لا تمضى إلى حدّ طرح السؤال المكمّل: "أىّ معرفة؟"، الذى ينتهى دائما إلى الحيرة ــــ تلك الحيرة المُخصِبة التى تَلِد الجهل الفلسفى وإدراك أننا إن أردنا البصيرة الفلسفيّة فعلينا أن نطلبها داخل عقولنا.

الـ*بروتاجوراس* لا تسعى لتفنيد أىّ مقولة أساسيّة يتقدّم بها بروتاجوراس. يؤكد بروتاجوراس أن الفضيلة قابلة للتعلّم، ويبيّن سقراط أن الفضيلة، حتى تكون قابلة للتعلم، يجب أن تكون من طبيعة الحكمة والمعرفة ــــ وهذا يتفق مع ما اعتقده سقراط طوال حياته، ويتفق أيضا مع موقف بروتاجوراس المعلن، وإن يكن شكليًا وسطحيًّا فقط، إذ أن المعرفة التى يراها سقراط معادلة للفضيلة ليست من نوع المعرفة التى كان يقدّمها بروتاجوراس والسوفسطيّون.

المحادثــة الأوليّــة بــين ســقراط وهيپــوكراتيس (311 ب-312 هــ) مثــال للتمحيص النقدى الذى يهدف لبثّ الوضوح فى فكر رفيق الحوار وإزاحة الأفكار المشوّشة والافتراضات واهية الأساس.

يــوقظ هيپــوكراتيس ســقراط عنــد الفجــر، يريــد مــن ســقراط أن يقدّمــه لپروتاجوراس، فهو يتوق لأن يلتحق به تلميذًا. بما أن الوقت مبكّر جدًا، يقترح سقراط أن يتمشّيا فى فناء الدار ويتحادثا إلى أن يحين الوقت المناسب للذهاب. يسأل سقراط هيپوكراتيس ماذا يتوقّع أن يحقّق بتلقّيه تعليما من سوفسطى؟ ليس لدى هيپوكراتيس فكرة واضحة. يمضى الحديث إلى حيث تُقترَح فكرة أن السوفسطى قد يكون بائعًا لسلع تتغذى عليها الروح. هنا لمحة للموضوع الرئيسى للـ*پروتاجوراس*. أىّ سلع هذه؟ قد نجيب مبدئيًا بأنها الحكمة أو المعرفــة *sophia*، *episteme* . (فــى هــذا الموضــع يــستخدم ســقراط *mathêmata* – ويقابلها فى العربيّة بدقّة كلمة المعارف بصيغة الجمع – وهى تؤدّى نفس المعنى. كى نحصل على إجابة أرحب مجالا علينا أن ننتظر حتى نصل إلى *المأدبة* والـ*فايدروس والجمهورية*). لكنها ليست المعرفة التى يوفرها السوفسطيّون بأكثر مما هى المعرفة التى يملكها أصحاب مختلف المهن والحرف. إنها المعرفة لكنها ليست أىّ معرفة معيّنة: إنها فعل العقل، فاعليّة العقل، حياة العقل. هذه هى البصيرة التى لم يملّ سقراط أبدا من الإيحاء بها ومن محاولة الإعراب عنها، والتى عبّر أفلاطون عنها تعبيرا تصوّفيًا فى أعمال الفترة الوسطى حين كانت قواه الإبداعية فى أوجها.

يلى ذلك وصفٌ حىّ لوصول سقراط وهيپوكراتيس إلى بيت كالياس حيث كان پروتاجوراس وآخرون من السوفسطيين ينزلون ضيوفا. يقوم سقراط بتقديم هيپوكراتيس ويسأل پروتاجوراس بالنيابة عن الفتى عمّا عساه يكسب من تعليم پروتاجوراس. يزعم پروتاجوراس أنه يعلم تلميذه كيف يُحسن إدارة شئونه الخاصّة وشئون البلد. يعبّر سقراط عن بعض الشكّ فى كون ذلك قابلا للتعلم ويبيّن مبرّرات ريبته.

الموضوع المحورى للمحاورة، موضوع قابليّة الفضيلة للتعلم، والذى أومأتْ إليه المحادثة التمهيدية مع هيپوكراتيس، ندخل إليه فى بداية الحديث مع پروتاجوراس (320 ب - جـ). لكن علينا ألا ننسى أننا على امتداد الـ

بروتاجوراس نجد مفهومين مختلفين للفضيلة يتناوبان الحضور على مسرح الحوار دون تفرقة واضحة بينهما. يزعم بروتاجوراس أنه يعلّم الفضيلة التى تكفل النجاح فى مجال السياسة. يذكر سقراط أسبابا تحمل على الشك فى أن تكون هذه الفضيلة قابلة للتعلّم. ردُّ بروتاجوراس على شكوك سقراط ردٌّ معقول باعتبار أن بروتاجوراس يقرّر فقط أنه يعلّم المهارات والقدرات التى يتطلّبها النجاح فى إدارة شئون المواطن الخاصّة والشئون العامّة، ومع مراعاة أننا حتى هذه المرحلة من الحوار نتعامل مع الفضيلة على مستوى ما يصفه أفلاطون فى مواضع أخرى بالفضيلة الشعبية *dêmotikê*. هذا جانب من الدراما، يعطينا تصويرا واقعيًا لبروتاجوراس وأسلوبه وحياته. لكن سقراط ينتقل بالحوار للفضيلة بمعنى مختلف — الفضيلة التى هى كل همّ سقراط.

من الخطأ أن نظن أن التمحيص الذى يجريه سقراط عَقِب خطاب بروتاجوراس المسهب كان القصد منه رفض أو تفنيد الآراء التى احتواها الخطاب. إن سقراط ينتقل بالمناقشة إلى مستوى آخر. إنه لا يستهدف أيّا من الأفكار التى عرضها بروتاجوراس، وبالتأكيد لا يستهدف زعمه الرئيسى القائل بقابلية الفضيلة للتعلّم. بدلا من ذلك يلتقط سقراط ما ذكره بروتاجوراس بطريقة عابرة عن فضائل متمايزة والافتراض المضمر فى حديثه بأن تلك الفضائل المتمايزة تشكّل بطريقة ما وحدة واحدة، ومن هناك ينطلق سقراط. تمحيص سقراط لا ينقض وجهة النظر التى قدّمها بروتاجوراس بل يكملها ويعمّقها.

من الخطأ أيضا أن نعتبر الشكّ الكشفى heuristic doubt الذى يتقدّم به سقراط حول قابلية الفضيلة للتعلّم معبّرا عن موقفه من تلك المسألة. كان سقراط يطرح السؤال للبحث، وكان مغزى كلامه أن المرء ليظنّ، استنادا لملاحظة سلوك الأثينيين ولمجريات الأمور فى المجتمع، أن قومنا لا يعتبرون الفضيلة قابلة للتعلّم. من السخف أن يستشهد شخص ما بكلمات سقراط فى المحاورة حيث يقول: "لم أكن أظنّ أن هذا قابل للتعلّم" كدليل على موقف سقراط. وأن يقول بعض الباحثين بكل جدّية أن الـ*بروتاجوراس* محيّرة لأن سقراط يحاجج هناك ضدّ موقف يتبنّاه فى محاورات أخرى، هو شيء أعيا عن فهمه. على كل حال، إن الموقف الحقّ لسقراط من المسألة لم يكن ممكنا أن يأتى ببساطة فى صورة نعم أو لا، فسقراط على امتداد حياته كان يحاول أن يبيّن أن 'المعرفة'

التي هى شىء واحد مع الفضيلة ليست معرفة يمكن تعلمها بنفس الطريقة التى نتعلّم بها المعارف الأخرى. وكل ما فى الـ*بروتاجوراس* من البداية حتى النهاية متوافق مع هذا.

حيث يحاجج سقراط مباشرة ضدّ بروتاجوراس، فإن ذلك لا يتعلّق بالخطوط الرئيسية فى خطاب بروتاجوراس ، بل بإجابة بروتاجوراس على السؤال الذى يطرحه سقراط، إذ يقرّر بروتاجوراس أن الفضائل المتمايزة تختلف إحداها عن الأخرى وكذلك – فى مرحلة تالية من المناقشة – أن الشجاعة تختلف أعظم الاختلاف عن المعرفة. وحُجج سقراط لا تبرهن على وحدة الفضيلة ولا على معادلة الفضيلة بالمعرفة – فهذه أمور، فى رأيى، لا تثبت بالبرهان – إنما تبيّن لاتناسق القول بانفصال الفضائل واختلافها. تنجح حُجج سقراط فى حمل بروتاجوراس على الإقرار بتقارب وتماثل أربع من الفضائل التى أخِذت فى الاعتبار. ولكن مسألة علاقة الشجاعة بالحكمة بقيت مستعصية، فهاتان تبدوان، على الأقل فى أوقات معيّنة وتحت ظروف معيّنة، كأنهما نقيضان.

مثال ذلك، أن يعرف شخص ما، على ما يبدو، ما هو حسن لكنه يفعل ما ليس حسنًا إذ تغلبه الرغبة أو الخوف أو ما إلى ذلك — هذه مسألة الغواية *akrasia* الشهيرة. يركز سقراط على التجربة المفترضة لغلبة اللذة، لأن هذه الحالة على الأخصّ ينشأ عنها الكثير من الفهم الخاطئ، فيمحّص المسألة مطوّلا ليبيّن أن ما يحدث فى تلك الحالة هو أن الشخص يحكم حكما خاطئا أو يتصرّف دون الوصول للحكم الضرورى. ثم ينتقل سقراط إلى الحالة الخاصّة بغلبة الخوف فيبيّن أنه فى حالة الافتقار للشجاعة أيضا، فإن ما يحدث هو خطأ فى الحكم على القِيَم. الشجاعة هى معرفة ما يصحّ أن نرغبه وما يصحّ أن نرهبه. خلاصة المناقشة كلها ليست إلا ما كان سقراط ينادى به طوال حياته، أن الكمال الذى ينبغى أن نطلبه هو أن نعرف فيمَ تكمن قيمتنا الحقة ككائنات إنسانية.

إنكار الغواية *akrasia* يتبع بالضرورة من فلسفة سقراط الأخلاقيّة. حين يقول سقراط إن أحدًا لا يفعل السوء إراديّا، فإنه لا يفعل غير أن يؤكد ما أكده سبينوزا Spinoza فى تمييزه بين الفعل والانفعال: لا يمكن أن نقول بحقّ أننا نفعل إلا حين نتصرّف وفق العقل، أما حين نخالف العقل فى تصرّفنا فإننا لا

نفعل بل تدفعنا فى هذا الاتجاه أو فى ذاك الاتجاه قوى غريبة عن طبيعتنا الحقّة (أو صورتنا الحقة) ككائنات إنسانيّة.

1

أوّل سؤال طرحناه فى بحثنا كان عن قابلية الفضيلة للتعلّم (320 ب - جـ). إذ أجاب پروتاجوراس عن هذا السؤال بالإيجاب، ذكر فى ثنايا إجابته العدل والاتّزان والتقوى وما إليها، باعتبار كل هذا هو الفضيلة (320 جـ - 328 د). هنا يثور سؤال: هل العدل والاتزان والتقوى وما إليها أجزاء من الفضيلة الواحدة أم أن هذه أسماء مختلفة لنفس الشيء الواحد؟ (329 جـ - د).

ريبة أفلاطون فى الكلمة المكتوبة، التى تكتسب أبعادا مهمة فى أعماله المتأخّرة، نلمحها بوضوح هنا فى استهجان سقراط للسوفسطيين الذين لا يستطيعون مناقشة أفكارهم إذ يشبههم بالنصوص الثابتة، ويشبّه هذه النصوص بالقرص الطنّان الذى إن تقرعه يظلّ يردّد طنينه إلى أن تُسكته (329 أ). الفكر عند أفلاطون شىء حىّ لا يمكن أبدا صَبّه فى قوالب جامدة من مقولات ونظريّات مصاغة بشكل نهائى. لكن هذه مسألة أتناولها تفصيلا فى موضع آخر.

لماذا كان من الضرورى أن يتحوّل السؤال عن إمكانية تعلم الفضيلة إلى سؤال عن وحدة الفضيلة؟ كان لا بدّ لسقراط من أن يحوّل السؤال على هذا النحو إذ أننا إذا حصرنا فكرنا فى فضائل متعدّدة منفصلة عن بعضها البعض، فسنبقى على سطح الأمور حيث يصدق بيان پروتاجوراس عن إمكانية تعلم الفضيلة. أما حين نغوص عميقا لنرى ما الذى يعطى تلك الفضائل المتعدّدة طبيعتها الواحدة المميّزة – وكان هذا مسعى العمر كله بالنسبة لسقراط – فإننا نجد أن إنماء الفضيلة فى الروح يتطلب مفهوما مختلفا تماما للتعليم والتعلم.

يقول پروتاجوراس إن العدل والاتزان والتقوى أجزاء منفصلة من الفضيلة وليست مجرّد مترادفات. حين يسأله سقراط إن كانت أجزاء بمثل كون الفم والأنف والعينين والأذنين أجزاء من الوجه أو بمثل كون الأجزاء من الذهب أجزاء من الذهب، فإن الغرض من السؤال هو استبعاد المعنى الكَمّى لكلمة 'جزء'، فهذا لا مكان له فى التعامل مع شىء غير مادّى. لنَقل إذن إنها أجزاء بمثل كون الفم والأنف إلخ. أجزاء من الوجه. فى 329-هـ ينتقل سقراط للسؤال

المهم التالى. هل يشارك بعض الناس فى فضائل معيّنة وغيرهم فى غيرها من الفضائل أم إنه من الضرورى أن من حاز أحد أجزاء الفضيلة لا بدّ أن تكون له كل الفضيلة؟ هذا بالطبع هو السؤال الذى يقود لواحدة من البصائر الرئيسية لفلسفة سقراط الأخلاقية: الفضيلة الحقة كلّ لا يتجزّأ. حين نظن أن من الممكن أن تكون لنا بعض الفضائل دون غيرها، فما ذلك إلا لأن مفاهيمنا العامّة عن الفضيلة مشوّشة ولأننا لا نتعمّق فى التفكير. من الجائز ومن الصواب أن نتحدّث عن فضائل متمايزة لأن الكمال الخاصّ بالكائن الإنسانى حين يتبدّى فى مواقف متباينة يتخذ أشكالا مختلفة، لكننا إن اعتبرنا هذه الاختلافات نهائية على أىّ نحو، وجدنا ذلك يقودنا إلى تناقضات فى فكرنا. هذا بالضبط ما يظهره الحوار السقراطى. وهذا لا يتناقض مع التجربة العامّة: كلنا نعرف أفرادا أمناء لكن بهم بعض النقائص، وأكثر من ذلك، كلّ منا يعرف عن نفسه أنه بعيد تماما عن أن يكون خيّرا من كل الوجوه. لا مشكلة فى هذا: كلنا نماذج منقوصة من الإنسانية. ربما كانت الفضيلة التى عناها سقراط شيئا لا يزال على الإنسانية أن تجتهد عبر أحقاب طويلة لتقترب منه.

مرة أخرى يختار بروتاجوراس الإجابة المعهودة: بعض الناس قد يتّصفون بفضيلة معيّنة بدرجة عالية بينما تنقصهم فضائل أخرى أو حتى تكون فيهم الرذائل التى تناقضها. إننا إن نظرنا إلى تمحيص سقراط لمثل هذا الموقف على أنه تفنيد لمقولة فإننا نكون غافلين تماما عن روح الحوار السقراطى. ما يحقّقه الحوار السقراطى هو أن يكشف لرفيق الحوار أن مثل هذه 'الحكمة الشائعة'، تفتقر للاتساق والوضوح، وأن أحكامنا العامة وتمييزاتنا مفعمة بالتناقضات، وأننا إذا ما فحصنا أفكارنا بعناية وعمق وجدنا أن ذلك يأخذنا دائما فى اتجاه مصدر أصيل وحيد لكل قيمة وكل صدق.

فى 330 - جـ وفى ثمانى كلمات بسيطة نقف أمام سؤال أبقى أدمغة الفلاسفة فى دوار حتى يومنا هذا: *hê dikaiosunê pragma ti estin ê ouden pragma;* من الشيّق أن نقارن عدّة ترجمات مختلفة لهذه العبارة التى تبدو بسيطة جدّا فى تركيبها وفى معانى مفرداتها، فمثل هذه المقارنة تظهر لنا على الفور أن مفهوم 'العبارة البسيطة' مفهوم شديد الغموض. حالما نخرج من دائرة الحياة اليوميّة العمليّة، يمكننا أن نقرّر دون وجل أننا لن نلقى أبدا جملة مفيدة (بتعبير النحاة) لها معنى محدّد ثابت. كل جملة ذات معنى تحتمل

تأويلات لا نهاية لها. هنا يسأل سقراط (وفى العربيّة يمكن أن نحاكى الأصل اليونانى حرفيّا): "العدل، شىء ما هو، أم لا شىء؟" يمكننا أن نقرّر بلا تردّد أن 'العدل' ليس مجرّد صوت يصدر عنّا. فيما وراء ذلك، يمكن أن ننسج تاريخ الفلسفة بالكامل حول هذا السؤال. يمكننا أن ننظر لأعمال أفلاطون فى الفترتين الوسطى والمتأخرة كمحاولة دائبة لاستكشاف بواطن هذا السؤال البسيط. إن قيمة سقراط التى لا مثيل لها فى الفكر الإنسانى تكمن فى أنه، بينما يبدو ظاهريّا وكأنه لم يترك لنا غير أسئلة بلا إجابات، فإنه فى معالجته لتلك الأسئلة يكشف لنا عن البصيرة التى ألهمت مسيرة حياته والتى هى ميراث ثمين لم ندرك بعد قيمته الحقّة.

بعد ذلك ببضعة أسطر نلقى مسألة أخرى، نراها فى براءة مولدها الأول تمشى فى عُريها الطاهر بلا حرج، لكنها ما تكاد تذوق ثمرة شجرة المعرفة حتى تبصر عريها وتجتهد دون جدوى لتستر عورتها: "هذا الشىء ... العدل، هو ذاته عادل أم غير عادل؟" *touto to pragma ... hê dikaiosunê*، *auto touto dikaion estin ê adikon;* (330 جـ). أى شىء يمكن أن يكون طبيعيّا أكثر من أن يكون للعدل صفة العدل؟ اللغة فى الأصل عقلٌ يخرج ساعيا لأن يتّصل بعقل آخر. إنها تنقل تَوَجُّها ما، عاطفة ما، من عقل إلى عقل آخر. لكنْ حين يُعترَض طريق الدافع المنطلق خارجًا ويُستجوَب، يتلجلج، يتلعثم، ويتلوّث بجراثيم الزيف والتناقض. وهكذا، هذا السؤال البسيط إذ يُطرح ببراءة وتأتى إجابته ببراءة، فلا زيف فيه، ولكنْ حين يخضعونه لحذلقات أهل المنطق يَلِد 'الرجل الثالث' Third Man ومفارقة رسل Russell's paradox وأحاجى وألغاز التحميل الذاتى self-predication. — لكن هذا موضوع أعالجه فى موضع آخر.[24]

الحُجّة فى 332 د - 336- ب لمعادلة الاتزان *sôphrosunê* بالحكمة *sophia* على أساس قاعدة 'ضدّ واحد' – سواء عزونا الحُجّة لسقراط أم لأفلاطون – لا ينبغى أن نعيرها كثيرا من الاهتمام من الناحية الشكليّة. إنها، مثل كل حُجّة فى رأيى، يمكن نقضها، لأنها تعتمد على غموض معنى 'الحماقة' — الحماقة التى هى ضدّ للحكمة ليست هى بالضبط الحماقة التى هى

(24) انظر 'نقد أفلاطون الذاتى' فى الفصل الأول وأيضا 'الرجل الثالث' فى الفصل الثامن.

ضدّ الاتزان. لكنْ إن أخذنا الحُجّة بشيء من روح التسامح رأيناها حُجّة جيّدة بقدر ما يتاح للحُجّة الفلسفيّة أن تكون. إننى أقول بأنه لا يمكن لأى حُجّة فلسفيّة أن تكون قاطعة بمثل ما يمكن أن يكون الاستدلال الشكلىّ الخالص. الرموز الجافة الميتة وحدها يمكن أن تكون مادّة لاستدلال صحيح. كلّ فكر حىّ فيه سيولة الحياة. القيمة الحقة للحُجّة هنا أنها تظهر أننا نجد فى عقولنا وشائج قربى تربط بين فضائل معيّنة متمايزة، بحيث يستحيل أن نعتبر التمييزات التى نقيمها فيما بينها نهائية أو جذريّة. هذا مؤشّر للمفهوم السقراطى لكل فضيلة وكل كمال كنوع من الفاعليّة العقليّة a mode of intelligence.

فى 333-أ يقول سقراط، مختتما محاجّة، هذان القولان ليس فيهما الكثير من الموسيقى، فهما لا يتناغمان ولا ينسجمان، *houtoi gar hoi logoi amphoteroi ou panu mousikôs legontai˙ ou gar sunaidousin oude sunarmottousin allêlois*. كثيرا ما يستخدم أفلاطون مجاز الموسيقى والنغم للفكر، وله فى ذلك كل مبرّر. فالفكر الفلسفى له، بأدقّ معنى للتعبير، المعقوليّة الجماليّة التى نجدها فى السيمفونية أكثر مما له من التسلسل الاستدلالى الذى نجده فى برهان رياضى. هذه مقولة صادقة صَعُبَ على الفلاسفة – حتى أحسنهم – أن يستوعبوها، وهم الخاسرون.

الغاية الحقة لكل محاجّة فلسفيّة ليست أن نفحص مقولات أو نظريّات مجرّدة، بل أن نمتحن أنفسنا؛ يمحّص سقراط المقولة، وإذ يمحّصها يمتحن ذاته ويمتحن رفيق الحوار *ton gar logon egôge malista exetazô*، *kai ton sumbainei mentoi isôs kai eme ton erôtônta*، *apokrinomenon exetazesthai* (333 جـ). هذه رسالة حياته، أن يعمل على أن تكون الأفكار التى نعتنقها جليّة ومتناغمة وتتخللها تماما القِيَم والمُثُل التى نعلن بأفواهنا احترامنا لها. فهذه آفة البشريّة كلّها، كوننا نُبقى مُثلنا وقِيَمنا ومبادئنا ومعتقداتنا فى غرف منفصلة محكمة الغلق، ونتيجة لهذا، لا يكون كل فرد منا شخصًا واحدا بل شخوصًا متعدّدة فيكون سلوكنا فى ظروف متباينة وتجاه أشخاص مختلفين على أساس مبادئ متغايرة تماما.

عندما تستأنف مناقشة مسألة وحدة الفضيلة فى 349-أ تكون نتيجة التمحيص فى الـ*بروتاجوراس* هى ذات النتيجة التى تنتهى إليها المحاورات السقراطيّة عامّة، ألا وهى أن الفضائل المتمايزة لا يمكن أن نبقيها منعزلة. حالما نحاول فهم معنى أىٍّ من هذه المفاهيم، نجده يندمج فى المفاهيم الأخرى.

(أستبقى مسألة معادلة الفضيلة بالمعرفة بمعزل مؤقتًا.) ربّما كان هذا حدّ ما ذهب إليه سقراط، لكنى أعتقد أن أفلاطون تبيّن أن هذا يصدق على كل المفاهيم، لا مفاهيم الفضائل فقط. كى يمكننا أن نستخدم أىّ مفهوم يلزم أن يكون للمفهوم حدود *horos* — لا بمعنى الحدّ فى المصطلح المنطقى، أىْ 'تعريف'، بل بمعنى الحدّ إذ نتحدّث عن تخوم بلد أو إقليم. لكننا حين نختبره، حين نحاول أن نجعله مفهوما، لا نجد له معنى إلا فى ترابطه مع كل ما عداه؛ إنه لا يكون مفهوما إلا فى التحامه مع كل مجال المعقول. هذا أساس الديالكتيك الأفلاطونى،[25] وهذا، فى نظرى، هو الدرس الأساسى للـ*ليزيس* والـ*پارمنيديس*. إننا حين نفكر لا غنى لنا عن أن نفكر من خلال مفاهيم محدّدة؛ حين نتواصل لا بدّ لنا من أن نتواصل بلغة تستخدم كلمات محدّدة؛ لكننا حين نتعمّق فى فكرنا وفى لغتنا، نجد أن التحديد والتمييز خادعان، وأننا – فى غير الأغراض العمليّة للحياة اليوميّة – متى غفلنا عن الزيف المتأصل فى كل فكر وفى كل لغة نقع فى الخطأ. لهذا فإن حلم لايبنتس Leibniz بلغة تبلغ الكمال هو سراب. وهذا هو السبب فى أن غرور المنطق الرمزى symbolic logic الذى أسسه فريجة Gottlob Frege والذى ذهب بعقول بعض دارسى الفلسفة الأكاديميين إلى حدّ أنهم حاولوا استخدامه، لا كاختزال مريح، ولكن كوسيلة للوصول إلى نتائج إيجابية وإقرار مقولات صادقة نهائية، قد أضرّ بالفلسفة وما زال يلحق بها أبلغ الضرر.

2

فى 333 ب - جـ يحاول سقراط أن ينتقل إلى عنصر مهم من عناصر فلسفته الأخلاقية، حيث يطرح السؤال: هل يبدو لك أن شخصا يقترف الظلم يكون متزنا وهو يقترف الظلم؟ *ara tis soi dokei adikôn anthrôpos*

[25] يأبى أفلاطون التقيد بمصطلح جامد، هكذا نجده يستخدم لفظ الديالكتيك ومشتقّاته فى مواضع مختلفة بمعان مختلفة. فأحيانا لا يعنى اللفظ أكثر من الحوار بالمعنى البسيط للكلمة، ثم نجده يطلق ذات اللفظ على طريقة البحث بواسطة الفرضيّات، ثم يلحقه بطريقة التجميع والتقسيم، لكنه فى *الجمهورية* يجعله يشير لأعلى مراتب الفكر الفلسفى، حيث يتحرّر العقل من كل المسلمات وكل الفرضيات ويتجاوزها ويزيلها دواما، لتبقى الحقيقة الوحيدة، حقيقة فعل العقل أو العقل الفاعل. هذا هو المعنى الثرى الذى أفضّل أن نخصّه بلفظ الـ ديالكتيك.

hoti adikei; sôphronein، (333 د). دعنا نَرَ. أن نتصرّف باتزان هو أن نتصرّف بحكمة. هل نقول إننا نتصرّف بحكمة حين تكون النتيجة أن يَصلح حالنا أم حين يسوء حالنا؟ — وكان من الممكن أن تمضى المحاجّة كما تمضى فى المحاورات السقراطية. لكن بروتاجوراس لا يُبدى تعاونًا. حين يُسأل ما إذا كنا نعنى بالأشياء الحسنة الأشياء التى تنفع الناس، إذا به ينفلت فى سرد طويل لأشياء يمكن أن تسمّى حسنة حتى إن لم تكن نافعة للناس بشكل خاصّ.

يحتجّ سقراط، ولا يبدو بروتاجوراس راغبا فى مواصلة النقاش على طريقة سقراط المألوفة، ويكاد عقد الجمع أن ينفرط. وأخيرا يُتّفق على أن يتولى بروتاجوراس دور المحاور. وينقل بروتاجوراس المناقشة إلى مجال الشعر، ويقترح قصيدة لسيمونيديس Simonides لنقدها.

بدءا من هذه النقطة وحتى 348 - جـ حيث يُستأنف التمحيص السقراطى، تصبح المحاورة تصويرا، مع لمسة من المحاكاة الساخرة، لطبيعة وأساليب السوفسطيين فى القرن الخامس قبل الميلاد، ممثلين فى ثلاثة من رجال الحركة البارزين: بروتاجوراس وبروديكوس Prodicus وهيبياس Hippias. هكذا يقول تيلر A. E. Taylor: "ولهذا أعتقد أننا ينبغى أن نأخذ هذا الفاصل الطويل على أن القصد منه أن يكون 'استراحة' فكاهية، صورة مرحة لسلوكيّات المجتمع الأثينى الراقى فى السنوات الأخيرة من عصر بريكليس، ولا شىء أكثر من ذلك بكثير" (A.E. Taylor، *Plato: The Man and his Work*، 1926، p.251).

لكن حذلقة سقراط التفسيريّة فى شرحه لقصيدة سيمونيديس لم تكن مجرّد محاكاة ساخرة للطريقة السوفسطيّة، بل كانت أيضا كشفًا حيًّا للعيب الذى يجده أفلاطون فى كل تعلم من نصٍّ ميّت. فهذه الفقرة تبيّن بطريقة وافية أن أىّ شخص يتمتع بدرجة كافية من البراعة يمكنه أن يستخرج أىّ معنى يريد من أىّ نَصّ. ينبغى أن نلاحظ أن كل المستمعين – وهم يمثلون صفوة المثقفين فى العالم اليونانى – يتقبّلون تلاعب سقراط بالنصّ دون اعتراض. مرّة أخرى يعلق تيلر Taylor على شرح سقراط للقصيدة فيقول: "من الواضح أننا هنا بإزاء قطعة هزليّة مسلية عن الأساليب المعاصرة فى استخراج أىّ نظرية يريدها المرء من قصيدة ما بوسائل يمكن أن تجعل أىّ شىء يعنى أىّ شىء" (p.256). فى يومنا هذا يعمل دعاة 'الإعجاز العلمى للقرآن'، وفى جدّية تامّة

على ما يبدو، على استخراج أحدث النظريات والاكتشافات فى مجالات الطبيعة والفلك والكيمياء والجينات، إلخ.، من آيات من القرآن. يلخّص سقراط الفرق بين طريقته والطريقة السوفسطية فى جملة واحدة: أعتقد أن التبادل المخلص فى الحوار شيء والخطابة الجماهيرية شيء آخر، *chôris gar egôg' ôimên einai to suneinai te allêlois dialogomenous kai to dêmêgorein* (336 ب).

فى 336 ب - د يصوّر ألكيباديس Alcibiades المواجهة بين سقراط وپروتاجوراس كمباراة فى سبيل النصر الشخصى، متسقا فى ذلك مع شخصيّته — وهذه لمحة أخرى فى التميّز الدرامى للـ*پروتاجوراس*.

3

أخيرا، فى 349 - ب، يجد سقراط طريقه عائدا إلى موضوع الفضيلة. كنا قد تساءلنا ما إذا كانت الحكمة والاتزان والشجاعة والعدل والتقوى خمسة أسماء للشيء الواحد، الفضيلة، أم أجزاء متميزة من الفضيلة. وكانت إجابة پروتاجوراس أنها أجزاء، ليس على نحو ما تكون قطع من الذهب أجزاء من الذهب، تماثل الكلّ الذى هى أجزاء منه وتماثل بعضها البعض، وإنما على نحو كون أجزاء الوجه أجزاء منه، تختلف عن الكلّ وتختلف عن بعضها البعض. الآن يجيب پروتاجوراس بأن كل تلك الفضائل أجزاء من الفضيلة وأن أربعة منها متقاربة إلى حدّ ما من بعضها البعض، إلا أن الشجاعة تختلف تماما عن الفضائل الأخرى. إنه يؤكد أنك تجد كثيرين من الناس همن يتّصفون بالظلم واللاتقوى والرعونة والحمق، ويكونون مع ذلك غاية فى الشجاعة. هذا الموقف ينطوى على تحدٍّ خطير لمبدأ سقراط فى وحدة كل الفضيلة ومعادلة الفضيلة بالمعرفة.

يقدم پروتاجوراس برهانا منطقيّا سليما تماما لمقولة اختلاف الشجاعة عن الحكمة. البرهان، شكلًا، بلا عيب، وجدير بأن يكون غير قابل للنقض — لو أننا استطعنا أن نتّفق على ما نعنى بالشجاعة وما نعنى بالحكمة. وأسفاه! إننا لن نجد أىّ كلمة فى أىّ لغة تأتى حاملة معنى محدّدا يلتصق بها على مدى الزمان. المصطلحات التى تحدّد بطريقة مصطنعة لأغراض خاصّة، هذه وحدها يمكن

أن يكون لمعناها شيء من الثبات، مقابل ثمَن باهظ. حلم اللغة التى تبلغ الكمال هو أسوأ من أن يكون مجرّد وهم؛ لو أنه تحقّق أبدا لكان فى ذلك نهاية كل فكر جيّ. لذا حين يتقدم سقراط ليناقش موقف پروتاجوراس فإنه لا يُفنده، وإنما هو بدلا من ذلك يعرض مفهوما مختلفا للشجاعة والحكمة، حيث لا انفصال بين الشجاعة والحكمة. ليست مهمّة التفكير الفلسفى أن يتوصّل إلى مقولات صادقة يمكن إثباتها بالبرهان، بل أن يقدّم رؤية خلّاقة تُضفى المعنى على معطيات التجربة.

دعونا نمحّص ادّعاء أن الشجاعة تختلف عن الحكمة. الشجعان مطمئنون ويمضون بلا تردّد لملاقاة ما يخافه الآخرون. هناك أشخاص يغوصون فى الآبار مطمئنين. الغوّاصون المحترفون يفعلون ذلك إذ أنهم يمتلكون المعرفة اللازمة. وفى مجالات أخرى كذلك، أولئك الذين يمتلكون المعرفة يتصرّفون باطمئنان أكثر ممن لا يمتلكونها، وهم أنفسهم يكونون أكثر اطمئنانا بعد اكتساب المعرفة عما كانوا قبلها. لكن هناك آخرين، بغير معرفة، يخاطرون بولوج تلك المجالات مطمئنين. هل أولئك أيضا شجعان؟ تكون الشجاعة شيئا قبيحا إن قلنا بذلك، فأولئك الأشخاص مجانين. المعرفة إذن هى مصدر الفرق بين الحالتين، ويبدو على هذا أن المعرفة هى الشجاعة (349 هـ - 350 جـ).

لا يتوانى پروتاجوراس فى نقد منطق حُجّة سقراط (350 جـ - 351 ب). علينا أن نلاحظ هنا أن أفلاطون حين يقدّم حُجّة معيبة المنطق، فإنه لا يفعل ذلك فى غفلة عن العيب المنطقى، ولا هو يريدنا أن نأخذ الحُجّة على أنها برهان أو استدلال صحيح. وظيفة الحُجّة أن تُظهر العلاقات، تكشف بواطن المعانى، توضّح الأفكار، وتشكل جزءا من الصورة الشاملة. إن فلاسفتنا المحترفين الذين يكتبون مؤلفاتهم الحاذقة لإظهار خطأ مثل هذه الحُجج يهدرون ما هو أثمن من وقتهم الثمين؛ إنهم يهدرون المعنى الحقّ لكلّ عمل أفلاطون. ومع ذلك، أودّ أن أضيف أن اعتراض پروتاجوراس على حجّة سقراط (استنادا للإقرار بأن الشجعان مطمئنون) ليس منصفا، حتى من الناحية الشكلية. إن سقراط لا يحتاج مقولة إن المطمئنين شجعان (التى أظهر پروتاجوراس عيبها) لدعم حُجّته. لقد أقرّ پروتاجوراس بأن الشجعان مطمئنون. ويقول سقراط إن اطمئنانهم قد يصحبه إما المعرفة أو الجهل، وإنه لايكون حسنا إلا حين يكون مصحوبا بالمعرفة. إذا كان علينا أن نرى الشجاعة دائما حسنة، فيجب أن تكون هى تلك

الشجاعة التى لا انفصال لها عن المعرفة. أعتقد أن هذا استقراء جيّد، أيًّا ما كان رأينا فى أوجه النقص فى صياغة أو فى هيكلة الحُجّة.

يقول جثرى W.K.C. Guthrie فى الملخّص المصاحب لترجمته للمحاورة: "لا بدّ من أن نُقِرّ بأن سقراط يبتلى عطف وصبر القارئ إذ يمضى فى مناقشته، على ما يبدو، فى إسهاب يتجاوز الحدّ، أحيانا يعبث فقط بالكلمات، وأحيانا يُسمح له بالإفلات بما هو بالنسبة لنا مغالطات أوّلية" (صفحة 33). إن القارئ الذى 'يُبتلى عطفه وصبره' على هذا النحو يفضح الفساد الذى ابتلى به الفهم الحديث للفلسفة. الحُجّة الفلسفية، فى مفهومنا الحديث، تقدّم أطروحة محدّدة، تدافع عنها ببراهين صحيحة. لم يكن هذا أبدا غرض أفلاطون فى كتاباته. المحاورة الأفلاطونية لا تهدف لإثبات أطروحة، بل لاستنفار الفكر، لكشف أوجه الغموض، لإزاحة الخلط والتشويش، لاستكشاف بواطن المعانى. حتى المغالطات والتلاعب بالكلمات، سواء أسفرت عن وجهها أم تُركت تمرّ دون تعليق، هى جزء من الخطّة، تورّق، تحيّر، تلسع، تهمز. إن قرأت محاورة لأفلاطون وأنت ساكن النفس تماما فقد فاتك فحواها.

4

يتخذ سقراط مدخلا جديدا (351 ب-هـ). لكنْ علينا أن نلاحظ أن سقراط حين يبدو، فى المحاورات، كأنما ترك مسارا معيّنا من المحاجّة وشرع فى آخر، فإنه لا يكون قد هجر الحُجّة الأولى. إنه يكوّن فسيفساء من زوايا النظر تُشكّل رؤية متكاملة. فهدف أفلاطون، كما أكدت مرارا، ليس أبدا أن يثبت أو يبرهن مقولة أو أطروحة، بل أن يعرض رؤية وأن يُلهم ببصيرة. هكذا حين يبيّن پروتاجوراس أن الحُجّة السابقة معيبة منطقيّا، فإن سقراط يقبل ذلك دون اعتراض، فهو لم يكن يريد لحجّته أن تبرهن بدقّة، بل، ببساطة، أن توحى.

بعض الناس يعيشون عيشا حسنا، وآخرون يعيشون عيشا سيّئا. هل نقول إن من يَعِش حياة ممتعة يَعِش عيشا حسنا؟ يُدخل پروتاجوراس شرطا: أن تكون

المُتَع[26] حسنة. ولكن هل هناك مُتَع تكون، من حيث هى مُتَع، سيّئة، وآلام تكون، من حيث هى آلام، حسنة؟ لنتدبّر.

مرّة أخرى ينتقل سقراط إلى 'مَرْقَب' جديد (352 ب-ج)، ونستشعر أنه يجهّز أرض المعركة لهجمة فاصلة. فى نظرنا إلى المعرفة، هل نتبنى الرأى الشائع فنقول إن المعرفة بلا حول كدافع للعمل، يجرفها الانفعال واللذة والألم والحب والخوف، أم نؤكد أن المعرفة شىء بديع وقادر على أن يحكم سلوك الإنسان، وأنه إذا عرف الشخص ما الحسن وما السيّئ فلا شىء يمكن أن يقهر ذلك الشخص بحيث يفعل غير ما تشير به المعرفة، وأن العقل كافٍ لصلاح حال الإنسان؟ ها هنا قضية لا يألو سقراط جهدا لتوضيحها وتبريرها، واللغة التى يستخدمها هنا تبيّن بوضوح بأى قدر من الثبات وبأى مستوى من الحماس هو مؤمن بها. فكيف يمضى فى إثباتها؟

يقال عادة إن كثيرين ممن يعرفون ما الأحسن لا يعملون وفق ما يعرفون بل يعملون غير ذلك، إذ تغلبهم اللذة أو الألم أو شىء آخر. لنفحص هذه التجربة المزعومة حيث ينهزم الإنسان أمام اللذة. يتساءل بروتاجوراس: لماذا نشغل أنفسنا بما تظنه الكثرة غير العاقلة؟ يجيب سقراط بأنه يتوقّع أن نجد لبحثنا صلة بمسألة الفضيلة التى كنا نناقشها. والواقع أنه بعد أن يُجرى تحليلا متأنّيا ومطوّلا لتجربتنا حيث يُفترض أننا نعمل ضدّ معرفتنا بالأحسن، فإنه فى ختام المناقشة يستخدم ذلك التحليل ليعزّز قوله بأن الشجاعة – التى رأى بروتاجوراس أنها وحدها بين الفضائل منفصلة تماما عن المعرفة – لا تنفصل عن المعرفة (352 د-353 ب).

ماذا نقول إذن عما يسميه الناس الغواية *akrasia*؟ كثيرا ما يقال إننا إذ تغوينا ملذّات الطعام والشراب والجنس نفعل أشياء ونحن نعرف أن الأشياء التى نفعلها ضارّة. إنها ضارّة ليس من حيث أنها تعطينا اللذة فى وقتها ولكن من حيث أنها تقود إلى المرض أو الفقر أو ما إلى ذلك فى وقت لاحق. لو لم تكن لتلك الملذّات مثل هذه العواقب السيّئة لما قال أحد إنها سيّئة. إنها إذ تأتى

([26]) يستخدم أفلاطون فى هذا السياق كلمة تترجم عادة بـ 'اللذة'، لكن من الصعب تطويع كلمة اللذة لأداء المعنى فى كل حالة.

بتلك النتائج السيّئة تأتى بالألم. إنها سيّئة لا لسبب آخر إلا أنها تأتى بالألم أو تحرمنا من اللذة. من الجانب الآخر، فإن الآلام التى يقال إنها حسنة ليست حسنة من حيث أنها مؤلمة بل بسبب أنها تقود للصحّة أو النجاح أو ما إلى ذلك، أى لأشياء تجلب اللذة. إننا نسعى للذة كشىء حسن وننبذ الألم كشىء سيّئ (353 جـ -354هـ).

يمضى سقراط ليبيّن فى تطويل أننا إن أخذنا اللذة معادلا للخير والألم معادلا للشر، عندئذ نستطيع أن نرى بوضوح أننا فى كل ما نفعل نستهدف اللذة ونحاول أن نتجنّب الألم. لو استطعنا أن نملك علما وثيقا أو ميزانا نزن به الملذّات والآلام، آخذين فى الاعتبار القرب والبعد، والديمومة، والمقدار، والحِدّة، وكل العوامل المؤثّرة الأخرى، لكنّا دائما نفعل ما يضمن لنا النصيب الأوفر من اللذة (354 هـ - 357 ب).

بين مستمعى سقراط كان يشيع افتراض أن الهدف من كل عمل الإنسان هو اللذة. إذا أخذنا 'اللذة' بمعنى 'الرضا' بمدلول عريض، فقد لا نرى ما يدعونا للاعتراض على هذا الافتراض. فحتى على أعلى وأنقى مستوى أخلاقى، نحن نطلب الرضا. عند سقراط لم يكن ممكنا أن تكون الحياة السارّة غير الحياة الخيّرة، حتى لو تطلب ذلك التضحية بكل الملذّات بمفهومها العام. لم يكن الكلبيّون Cynics والرواقيّون Stoics مخطئين حين اعتبروا أنفسهم سائرين على درب سقراط. لكن الزهد لم يكن من صميم مبادئ سقراط: اللذة، حتى اللذة الحسّية، إذا لم تمنع خيرا آخر، فهى خير. ولأغراض المناقشة المطروحة هنا، لم يكن من الضرورى التعمّق فى مسألة ما نعنى باللذة.

هذا ما يشير إليه عادة من ينسبون لسقراط تبنّى مذهب اللذة hedonism. هنا أكتفى بأن أقول إن سقراط فى السياق الحالى يناقش ما يحدّد الاختيار، ويجد أن الاختيار ينطوى على حكم يتعلّق بما هو حسن. قد يأتى الحكم خطأ، وحين يأتى الحكم خطأ، يكون ذلك بسبب الجهل بكل ما ينطوى عليه الاختيار. هكذا فإننا حتى على مستوى العمل المتعلّق بالملذّات والآلام الجسدية، فإننا نخطئ الاختيار لا لأن الرغبات وما إليها تستبدّ بنا، بل لأننا نخطئ الحساب أو يفوتنا أن نحسب ونَزن كل الملذّات وكل الآلام التى ينطوى عليها العمل. قد يُعترض على هذا بأنه فى حالة من يعمل تحت تأثير الانفعال فإن مسألة الحساب لا تكون واردة. لا يناقش سقراط هذه المسألة صراحة فى أى موضع من المحاورات.

فـى رأيـى أن سـقراط لا يعنيـه إلا سـلوكنا باعتبارنـا كائنـات إنسـانية عاقلـة. حـين نعمـل علـى مسـتوى دون المسـتوى الإنسـانى as subhumans ، فـإن تحليلات سقراط لا تنطبق علينا، لكن مثل هذا العمل لا يكون موضوعا للفلسفة بل للطبّ النفسى psychotherapy.

معادلـة الخيـر باللـذة فـى الـ*بروتـاجوراس* لـيس إلا تبسـيطا لغـرض بحـث معادلة الفضيلة بالمعرفة. إنهـا عيّنـة فـى أنبـوب اختبـار لتجربـة معمليّـة. لنَقُل إن الخيـر هـو اللـذة (لأن محاولـة الاتفـاق علـى حقيقـة الخيـر فـى هـذه المرحلـة مـن المناقشة لم تكن لتجدى): يمكننا عندئذ أن نرى أن اللذة (بـديلنا التجريبـى للخيـر) لا انفصـال لـها عن المعرفة.

إن أولئك الذين يستنتجون من هذا الجزء من الـ*بروتاجوراس* أن سـقراط كـان يـدعو لفلـسفة اللـذة hedonistic philosophy يرتكبـون خطـأ تحويـل افتراض اتخِذ لغرض محدّد إلـى عقيدة مطلقـة. إنهم فى الواقـع نمـوذج صـارخ للخطر الذى كان يراه أفلاطون فى السعى لاستخراج المعرفـة مـن نَصّ محـدّد. (ربما كان أفلاطون يختلف مِزاجيّا عن سقراط فى موقفه من اللذة، لكن موقفهما النظرى كان فى الأساس واحدا.)

النظـرة السـويّة للـذّة كهـدف طبيعـى للكائنـات الإنـسانية يجـب أن نفهمهـا بوضـعها علـى خلفيّـة ذات شـقّين: هنـاك مـن ناحيـة، التنديـد الـشديد بحيـاة اللـذة اللاعاقلة فى الـ*جورجياس*، ومن ناحية أخرى، التقدير المتوازن لمكان اللذة فـى حياة إنسانية طيّبـة فـى الجـزء الثـانى مـن الـ*فيليبوس*. لـيس هـذان وجهتَـى نظـر منفصلتين: إنهما متكاملتان. كل تفكير نظرى يُشَظى، وأخذ الشظية باعتبارها الكل هو قمّة الحماقة.

بعد أن بيّن سقراط أنـه علـى أسـاس افتـراض أننـا نـسعى للذّة ونجتنـب الألـم يكـون المسلك الصحيح فـى الحيـاة علمـا ومعرفـة، يقـول: مـاذا يكـون ذلـك العلـم وتلك المعرفة، هذا أمـر نبحثـه فـى وقـت آخـر (357 ب). لـم يكـن ممكنـا مناقشة مسألة السلوك الصحيح فـى الحيـاة فـى حـدود البحـث الحـالى، إذ أن ذلـك يتطلّـب النظـر فيمـا يجعـل الحيـاة الإنـسانية جديـرة بـأن نحياهـا. ينبغـى أن يكفـى هـذا كـى نرى أن الظنّ بـأن اللـذة كانـت عنـد سـقراط هـى هـدف الحيـاة لـيس ظنّـا تبـسيطيّا فقط، بل هو خاطئ تماما.

فى دعابة يطلب سقراط من بروديكوس أن يسمح له بالتجاوز مؤقتا عن التزام الدقة الصارمة فى التمييز بين المتعة والبهجة والسرور وما إلى ذلك (358 أ). هذا له دلالة: سقراط يفسح المجال لمفهوم للذّة قد يجده عامّة الناس مغايرا لمفهومهم، وكثيرا ما يكون حتى نقيضا له.

يواصل سقراط الحديث: كل الأفعال التى تستهدف حياة خالية من الألم وسارّة هى حسنة، وإذ هى حسنة فهى طيّبة وجميلة (358 ب-360 هـ). هنا علىّ أن أتوقف مرّة أخرى. فلاسفتنا التحليليّون analytic philosophers يجدون فى مثل هذه العبارة وليمة لهم. إنها بالطبع مفككة وجامحة. إذا كانت غايتنا أن نصل لاستنتاجات صحيحة تماما فإن مثل هذه العبارة لا قيمة لها على الإطلاق: فلاسفتنا الأكاديميون أثبتوا ذلك مرارا وتكرارا، ووجدوا فى ذلك مجالا لكسب وفير. لكنّى أكرّر: المجرّدات الخالية من الحياة وحدها يمكن صبّها فى قوالب منطقية صحيحة. التفكير الفلسفى يطوّر الأفكار، يستخرج المعانى، يخلق تناسقا فكريّا. إنك لا تستطيع أن تختزل (27) reduce مسارا ثريّا من الفكر الفلسفى – سَمِّه 'حُجّة' إذا شئت – إلى قياس صورى syllogistic reasoning بأكثر مما تستطيع أن تختزل سيمفونية لبيتهوفن فى سلسلة من مقولات مستنتجة استنتاجا منطقيا صحيحا. البرهان demonstration تحتكره الرياضيّات، التحقق الموضوعى verification تختصّ به العلوم التجريبية، تناسق ووضوح المعنى هو سِمَة التفكير الخلّاق ـــ الشعر والفن والفلسفة.

إذا عادلنا السارّ بالحسن، فلا أحد، عارفا أو معتقدا أن فعلا ما هو أحسن من فعل آخر، يمكن أن يفوته أن يفعل الفعل الأحسن إذا كان ذلك فى مقدوره. أن ينهزم المرء أمام الرغبة أو الخوف أو ما إلى ذلك لن يكون إلا جهلا، وأن يسيطر المرء على نفسه يكون حكمة. هذه خلاصة ما يشار إليه عادة باعتباره المفارقة الرئيسية عند سقراط ـــ مبدأ أن أحدا لا يقترف الظلم عن معرفة أو عن إرادة. لكن المفارقة تفارقها مفارقتها إذا ما أخذناها فى سياق كل فلسفة سقراط فى الحياة: حين يتحقق فينا الإنسان فى أصدق وأحسن معنى للكلمة،

---

(27) انظر هامش 20 فى الفصل الثالث عن استخدامى لكلمة الاختزالية لترجمة reductionism، وهنا أستخدم الفعل، فنحن نحتاج مصطلحا نسمّى به هذه الآفة الفكرية.

فإننا نجد قيمتنا الحقّة فى تَوَجُّه تتحد فيه النزاهة الأخلاقية بالنزاهة الفكريّة. ما دمنا نحيا ونعمل على مستوى الإنسانية الحقة ذاك، فلا يمكن أن نختار ارتكاب الخطأ. لكننا لا نحيا دائما على ذلك المستوى، ليس أىٌّ منا دائما إنسانا حقا، عندئذ لا يرقى سلوكنا إلى مستوى حقيقتنا؛ عندئذ نعمل غافلين عن خيرنا الحقّ. ذلك لا يكذّب عقيدة سقراط، فهو لم يقصد أن يعطينا بيانا أنثروپولوچيّا أو سيكولوچيّا للسلوك الفعلى للبشر، بل أراد أن يصوّر مثالا — مثالا نستطيع أن نحاول الارتقاء إليه.

الخوف توقّعٌ للشرّ. إذن لا أحد يمضى بإرادته لما يخافه. كان پروتاجوراس قد أكد أن الشجاعة تختلف تماما عن الفضائل الأخرى، وتختلف على الأخصّ عن الحكمة. ماذا يطلب الشجعان؟ أهو نفس الشىء الذى يطلبه الجبناء؟ ينفى پروتاجوراس ذلك؛ ما يطلبونه شىء مختلف. هل يمضى الجبناء إلى ما هو آمن بينما يمضى الشجعان إلى ما هو مخيف؟ يقول الناس ذلك. يصرّ سقراط على أن يجيب پروتاجوراس عن نفسه: هل يمضى الشجعان إلى ما يرونه مخيفا؟ لكننا اتفقنا لتوّنا على أن هذا مستحيل. إنهم جميعا يمضون إلى ما يوحى بالاطمئنان، الجبناء والشجعان على حدّ سواء — كلا الفريقين يطلب نفس الشىء. يحتجّ پروتاجوراس مؤكدا أن ما يمضى إليه الجبناء مضادّ تماما لما يمضى إليه الشجعان، فهؤلاء يمضون بإرادتهم إلى الحرب ويأبى الآخرون. — أهو جميل أن يمضوا أم قبيح؟ — جميل. — إذا كان جميلا فهو حسن — فقد اتفقنا على أن كل الأفعال البديعة حسنة. الجبناء يرفضون أن يمضوا إلى الحرب، يأبون أن يمضوا إلى ما هو بديع وحسن وبالتالى سارّ. هل عن معرفة يرفض الجبناء أن يختاروا ما هو حسن وسارّ؟ إذا قرّرنا هذا ننقض ما سبق أن اتفقنا عليه. الشجعان يختارون ما هو أجمل وأحسن وأكثر مسرّة. الشجعان لا يقبلون لا الخوف المزرى ولا الاطمئنان المزرى. خوفهم واطمئنانهم كلاهما جميل وحسن. لكن الجبناء والمتهوّرين والمجانين يعتمل فيهم خوف مزر واطمئنان مزر بفعل الجهل والحماقة. الجبناء جبناء بفعل الجهل بما يدعو حقا للخوف. الشجاعة مضادّة للجبن وتأتى من المعرفة بما يدعو حقا للخوف. إذن فمن المستحيل أن يكون الشخص جاهلا ومع ذلك شجاعا.

لنا أن نلاحظ أن وصف الشجاعة بمعرفة ما يدعو للخوف وما يدعو للاطمئنان: *hê tôn deinôn kai tharraleôn epistêmê*، وهو الوصف

الذى وجدناه غير مُرض فى الـ*لاخيس* (194 هـ)، يعاد تقديمه هنا دون اعتراض، حيث أن المطلوب هنا ليس أن نقف عند 'تعريفٍ' مُرض، بل أن نربط الشجاعة بالمعرفة وبكل الفضيلة.

فى الـ*فايدون* يقول سقراط إن ما يعرفه العامّة باسم الشجاعة هو شيء غريب لأن أولئك الذين يرون الموت شرّا عظيما يستسلمون له لخوفهم من شرّ أعظم. وكذلك ما يعرفه العامّة باسم الاتزان هو شيء زائف لأن الحمقى يتحكمون فى شهواتهم ويتحمّلون الآلام إذ يأملون فى الحصول على ملذّات أعظم أو تجنب آلام أعظم. الفضيلة الحقة ليست مثل هذه المقايضة السقيمة لملذّات مقابل ملذّات وآلام مقابل آلام ومخاوف مقابل مخاوف (68 د-69 هـ). وعلى هذا فحين نجد الـ*بروتاجوراس* تحيل الشجاعة إلى تغلب على الخوف بخوف أعظم، ونجد الاختيار والتدبّر عامّةً قد استحالا إلى عملية حسابية للمفاضلة بين الملذّات والآلام، علينا أن نتذكر أن هذه المقولات لا تمثل عناصر عقائدية فى الفلسفة الأخلاقية لسقراط أو لأفلاطون، إنما هى فرضيّات تقدّم فى إطار استراتيجية تهدف لأن تظهر أنه حتى على أساس المفاهيم الشائعة للفضائل، فإن هذه الفضائل لا انفصال لها عن التقييمات الفكرية conceptual evaluations، وإنها تقوم على المعرفة.

5

بدأت المناقشة بين سقراط وپروتاجوراس بسؤال عن قابلية الفضيلة للتعلم، لكنْ لم يكن هناك تعارض حقيقى بين توكيد پروتاجوراس الواثق والنفى الافتراضى الذى تبناه سقراط، لأن المقصود فى كل من الحالتين كان شيئا مختلفا. عند سقراط كانت الفضيلة تعنى الكمال الخاص الذى يتميّز به الكائن الإنسانى؛ عند پروتاجوراس، وغيره من السوفسطيين، كانت الفضيلة تعنى المهارة التى تكفل النجاح السياسى. فى أثناء المناقشة أكد سقراط وطوّر مبدأيه التوءم: وحدة الفضيلة ومعادلة الفضيلة بالعقل. الهدف الواحد لكل حوارات سقراط أن يقود رفيق الحوار لهذه البصيرة. ليست هذه نظرية أو قضية يطلب إثباتها، بل رؤية يريد إيصالها. التحليلات النقدية لفلاسفتنا الأكاديميين ضلت السبيل: إنها إن أفادت قليلا إذ تتيح لدارسى الفلسفة بعض المران فى النقد

المنطقى، فهى تضرّ كثيرا إذ تطمس الرسالة الحقة، المعنى الحقّ، والقيمة الحقة لمحاورات أفلاطون.

تطرح الـ*بروتاجوراس* مسألة قابلية الفضيلة للتعلم وتتركها بلا حلّ. هذا ما ينبغى أن يكون. يجب أن تبقى المسألة بلا حلّ، تبقى لغزًا لا يقبل الحلّ، إذا أردنا ألا تغيب عن بصرنا البصيرة الحيويّة: الفضيلة هى الحكمة *sophia* لكنها ليست أىّ معرفة محدّدة *epistêmê*. الفضيلة هى الحكمة التى تدرك جهلها وتعرف أن السبيل الآمن الوحيد لها أن تتشبّث بنزاهتها الذاتية. فى *الجمهورية* نجد الحكمة الأسمى فى الرؤية التصوّفية لـ صورة الـ خير. فى الـ *بوليتيكوس* نجد أن الحاكم المثالى لا يتقيّد بأى قانون أو دستور بل يمضى على هدى نوره الداخلى. يسوع الناصرى يجد المرشد للحياة الخيّرة لا فى الناموس بل فى الحب. كَنْت Kant يجد المبدأ الأخلاقى الأعلى فى تلقائية الإرادة الخيّرة. البصيرة[28] الواحدة خلف كل هذا كانت جليّة شفافة عند سقراط، ومع ذلك يصعب علينا أن نستوعبها لأنها صارت مغلفة بطبقات فوق طبقات من أخطاء الجهابذة.

---

(28) فى الأصل الإنجليزى سجّلت هنا رفضى لاستخدام 'truth' (الصدق) أو 'intuition' (الحدس، البديهة) لأداء هذا المعنى.

الباب الثانى
الرؤية الأفلاطونية

الفصل الخامس

مغزى الـ*فايدون*

تقديم

معظم الباحثين يرون أن الـ*فايدون* تدور حول (1) خلود الروح، و (2) 'وجود' الصور، أو ما يُعرف بـ 'نظرية أفلاطون فى المُثل (الصور)'. أنا أزعم أن موضوع الـ*فايدون* شىء غير هذا تماما.

المحاورة الأفلاطونية ليست أطروحة نظرية؛ إنها لا تسعى لأن تثبت بالبرهان مقولة أو فرضية. المحاورة الأفلاطونية هى ما يعلنه مؤلّفها عمليّا، إنها دراما: حتى الحُجج فى المحاورة – مهما بلغت من الدقّة ومن العناية فى صياغتها – فهى شخوص مسرحيّة لها دورها المقرّر فى الدراما. الغاية ليست نتيجة تثبت بالحُجّة بل انطباع كلّى يُخلق فنّيا، الغاية تقديم رؤية.

هكذا، وفقا لهذه النظرة، حين نأتى لدراسة الـ*فايدون*، بدلا من أن نطرح على أنفسنا السؤال: ما الذى تثبته الـ*فايدون*؟، ينبغى أن نسأل: أىّ رؤية تعطينا إيّاها الـ*فايدون*؟ والإجابة، فى رأيى، هى أن الـ*فايدون* تعطينا رؤية الحياة الفلسفية كتحقيق لأزليّة الروح.

من وجهة النظر هذه تكون جهود الباحثين لكشف وعرض الأخطاء والتناقضات فى حُجج أفلاطون فى غير محلها. لا يعنى هذا أننا لا ينبغى أن ندرس وننقد مثل هذه الحُجج، فإن أفلاطون كان بالتأكيد يريد من قرّائه أن

يفعلوا هذا. إننى أمضى حتى إلى حدّ القول بأن أفلاطون كان يزرع عن عمد الأخطاء والتناقضات ليتيح لقرّائه أن يُعملوا عقولهم فيها. إلا أنه أيّا كان ما نراه فى حجج الـ*فايدون* أو فى قيمة النظريات التى تتضمّنها المحاورة، فإن مغزاها الباقى، أهم ما تسهم به فى الثقافة الإنسانية، نجده فى مثال ورؤية الحياة التى يتميّز بها الكائن الإنسانى، الحياة الممحّصة التى رآها سقراط وحدها حياة إنسانية حقة.

يذكر تيلر A.E. Taylor (*Plato*، 1926، p.177) أن أفلاطون نفسه يشير إلى الـ*فايدون* فى الرسالة الثالثة عشرة 363 ـ أ بعبارة "حوار سقراط حول الروح *psuchê*". إلا أنها ليست بحثا نظريّا فى طبيعة الروح وإنما هى تأكيد لقيمة الروح ومفهوم الحياة الطيّبة كحياة مكرّسة لرعاية الروح، وهذا هو كل ما كان سقراط معنيّا به.

لعل أفلاطون كان أميل للاعتقاد بخلود الروح، والأرجح أنه كان كذلك؛ لعل المعتقدات الأورفية-الفيثاغورية حول حياة ما بعد الموت استهوته؛ لكن هذا، فى رأيى، لا يجعل من بحث مسألة خلود الروح قلب الـ*فايدون* وأقْيَم ما فيها. إننى لا أرغب فى أن أنفى احتمال أن يكون تأييد فكرة البقاء الشخصى personal survival من المقاصد الرئيسية للـ*فايدون*؛ (كان أفلاطون، كفنان عظيم، يمزج أكثر من موضوع ويرمى لأكثر من هدف واحد فى كل محاورة)؛ إلا أنى أقول إن ما يعنينا هو أننا نجد القيمة الباقية فى مثال ورؤية حياة العقل، وهى الرؤية التى تلهمنا إيّاها الـ*فايدون* حين نأخذها ككل.

لا يفوتنا أن نلاحظ النبرة المتمهّلة على امتداد المحاورة، فى أجزاء السرد وفى أجزاء الحوار على حدّ سواء، بما فيها من استطراد، وتريّث فى العناية بالتفاصيل الثانوية، وفكاهة. إن تكن المحاورة كلها وككلٍّ عملا فلسفيا، إن تكن الدراما والشعر والفلسفة ليست عناصر منفصلة جُمعت معا بل كلّا متكاملا لا يتجزأ، فلا ينبغى أن نبحث عن القيمة الباقية للـ*فايدون*، أو لأى عمل من أعمال أفلاطون، فى أى عقيدة أو أى نظرية، مبرهنة أو غير مبرهنة، بل نبحث عن الرسالة الجامعة التى تنقلها، الرؤية التى توحى بها، الأفكار الخلاقة التى تعرضها. هكذا، إذ نقول وداعا لعقيدة خلود الروح ولمختلف الحُجج المقدّمة دعمًا لها، فإننى أجد هِبات الـ*فايدون* الباقية للفلسفة وللإنسانية فى: (1) المفهوم

السقراطى الأساسى فى التمييز بين المحسوس والمعقول. (2) مفهوم الروح (العقل) كموطن للعقل الفاعل. (3) مثال حياة العقل، الحياة الفلسفيّة. (4) التمييز السقراطى بين المباحث الطبيعية – التى تعطى معرفة واقعية نسبية – والبحث الفلسفى الذى يعطينا فهم الذات وفهم الأفكار التى تنشأ من العقل ذاته، وهذه لازمة منطقية corollary لمبدأ الجهل الفلسفى. وكمنحة إضافية، تقدّم لنا المحاورة صورة شخصيّة حيّة خالدة للإنسان الذى تَجسّد فيه مثال الحياة الفلسفية.

إن جمال وبلاغة ما تغنى به أفلاطون فى مدح الحياة الفلسفية قد أسر ولا شك ملايين القرّاء على امتداد القرون. يخيّل إلىّ أن الـ*فايدون* – أكثر من أى شيء آخر وأكثر من أى عمل آخر لأفلاطون – كانت هى العامل المؤثر فى تحوّل أوغسطين[29] Augustine of Hippo. ولكنْ، رغم أن هذا الجمال وهذه البلاغة هما من عناصر الرسالة الفلسفية للمحاورة، فإننى لن أعلق تحديدا على هذين الجانبين من العمل: الإبداع والجمال باقيان يغذّيان ويبهجان كل من ينهل من كلمات أفلاطون.

فلسفة سقراط

تروى الـ*فايدون* أحداث اليوم الأخير فى حياة سقراط. ذلك هيكل العقدة الدرامية للمحاورة. لكنها فى جوهرها تقدّم لنا صورة الفيلسوف الحقّ: طبيعة ومعنى الحياة الفلسفية، حياة العقل الفاعل، التى نستطيع أن نستجمع سماتها الرئيسية من المحاورلت السابقة. وعليه، فقبل أن نعلّق على الـ*فايدون*، دعونى ألخّص موقف سقراط الفلسفى.

كل دارس للفلسفة يعرف أننا فى محاورات أفلاطون الباكرة نجد سقراط مشغولا بتمحيص مفاهيم مثل الاتزان *sôphrosunê*، والشجاعة *andreia*، والتقوى *hosiotês*. لا نجده فى أىٍّ من هذه الحالات محاولا أن يثبت أن هناك مثل هذه المفاهيم. إنه يبدأ منها، يتخذ منها نقطة البداية لبحثه. يسأل: ما الاتزان؟ وحين يعطيه رفيق الحوار مثالا أو قائمة من الأمثلة يقول: ليس هذا ما أطلب.

([29]) أعتقد الآن أننى كنت مخطئا فى تقديرى لتأثر أوغسطين بأفلاطون.

يطلب من رفيق الحوار أن ينظر داخل عقله (أو روحه *psuchê*). هو في الـ *يوثيفرون* لا يحاول أن يقنع يوثيفرون بأن هناك مفهوما للتقوى *to hosion* بل يطلب منه أن ينظر داخل عقله ويقول ما التقوى في نظره. وحين يذكر يوثيفرون حالات فعلية للتقوى يقول له سقراط: ليس ذلك ما أريد: أريدك أن تنظر داخل عقلك وتخبرني ما طبيعة الفكرة التي في عقلك. هذا مفهوم جديد على محاوريه (كل محاوريه) ويصعب عليهم استيعابه، لكنه ذاتي الوضوح عند سقراط. إنه مفهوم المعقول متميّزا عن الواقع الفعلي، متميّزا عن الحالات التي يمكن عَدّها وملاحظتها والتي لها وجود موضوعي. هذا المفهوم هو أعظم هبات سقراط للثقافة الإنسانية وأصبح ملتحما تماما بالعقل الحديث إلى حدّ أننا صرنا نعمى عن حقيقته. ليست هذه نظرية بل مفهوما خلاقا، وهو يلقى من سوء الفهم ما يجعل حتى من يُدعون بالأفلاطونيين Platonists يُجهدون أنفسهم ليثبتوا 'موضوعية' المفاهيم، وهم بهذا يمحون التمييز السقراطي بين الموجودات الموضوعية والحقائق المعقولة intelligible realities.

كل مغزى حياة سقراط، مجمل رسالة حياته، يمكن تلخيصه في هذه الكلمات: لا يكون الإنسان إنسانا إلا بمقدار ما يحيا في مجالٍ تشكله الأفكار والمُثل التي تولد في العقل. وإذن فهذه الأفكار والمُثل تشكل قيمتنا الحقة وكمالنا الذي نتميّز به ككائنات إنسانية. حين نحاول أن نمسك بهذه الأفكار نجدها تمتزج بعضها في بعض، وفي منتهى الأمر نجد أنْ لا معنى لها في انفصال عن العقل الذي تنبع منه. قيمتنا وحقيقتنا لا انفصال لهما عن هذا الفعل ذاته، فعل تمحيص مفاهيمنا ومُثلنا وعقلنا — بعبارة واحدة، ممارسة امتحاننا لذاتنا.

العقل والأفكار التي يُنشئها العقل، هذا، عند سقراط، هو كل ما نعرف من الحقيقة؛ هذا ما يعطينا قيمتنا ويشكّل كياننا المتميّز كجنس إنساني. هذا ما ينتهي إليه الحوار السقراطي كما نجده في محاورات أفلاطون الباكرة.

دعوني أذبح بقرة مقدّسة أخرى. في تلك المحاورات الباكرة لا يطلب سقراط تعريفا ولا يسعى إليه. إنه لا يطلب من رفاق الحوار أن يُعرّفوا بل أن ينظروا مباشرة إلى الفكرة، ليزيحوا كل ما يعترض الرؤية، ليبصروا الفكرة في نقائها العاري، حتى يكون في مقدورهم أن يؤكدوا أنه بالجمال يكون كل ما هو جميل جميلا. هذا كل غرض وكل غاية الحوار السقراطي: أن ندرك أننا لا نجد الحقيقة في غير العقل الفاعل وفي الأفكار التي يخلقها العقل الفاعل.

المشهد

فى المشهد الافتتاحى للـ*فايدون* نجد سقراط وقد نُزعت للتوّ أغلاله، ويجد فى إحساس اللذة الذى أعقب ألم القيد فى ساقيه مناسبة للتفكر فى العلاقات المتشابكة بين أحاسيس اللذة والألم. إن عقله النشط لا يمكن أن ينغلق فى مشاغل الوقت الراهن؛ يقول إنه لو خطر الأمر ببال إيسوپوس (عيسوب Aesop لاخترع حكاية عن الرابطة بين اللذة والألم، فيتذكر كيبيس أنه كان منذ حين يريد أن يسأله عن السرّ وراء نظمه لبعض حكايات إيسوپوس شعرًا، وكذلك نظمه لقصيدة لأپولو، منذ أودع السجن. يقول سقراط إنه فعل هذا استجابة لما حثته عليه أحلام متكرّرة تدعوه لأن "يصنع موسيقى". حين تقدّم كيبيس بسؤاله قال إن يوينوس سأله عن ذلك وإنه يريد أن يعرف أىّ إجابة ينبغى أن يحملها إلى يوينوس. يقول سقراط مداعبا: "أخبره بذلك وأبلغه تحيّتى وقل له، إن يكن حكيما فليتبعنى سريعا" (61 ب). هذه المزحة الفكهة تفتح الباب للسؤال عن التوجّه المناسب تجاه الموت.

يتحدّى كلّ من سيمياس وكيبيس سقراط أن يدافع عن نفسه ضدّ تهمة أنه يجافى العدل والمنطق باستسلامه للموت راضيا، هاجرا أصدقاءه وفارّا من حياة يقول هو نفسه إنها تحت رعاية آلهة حكماء وخيّرين. حين واجهه كريتون بنفس التحدّى فى المحاورة المسمّاة باسمه، أسس سقراط ردّه على ما هو صواب وما هو غير صواب، أما هنا فيأخذ سقراط منطلقه من صيغة 'الاتهام' ومن الموقف الراهن، فيقول إن حياة الفيلسوف الحقّ كلها ليست إلا ممارسة لعمليّة الموت ولحالة الموت *ouden allo autoi epitêdeuousin ê apothnêiskein te kai tethnanai* (64 أ). فى تفصيله وتطويره لهذا الخط من الدفاع، نجد خيطين من الفكر متشابكين — مفهوم الحياة الفلسفية كحياة موت عن الجسد وفكرة استمرار حياة الروح فى عالم آخر.

هذان الخيطان منفصلان من وجهة نظرى. مفهوم الحياة الفلسفية مفهوم سقراطى أصيل وهو ذو قيمة عظمى وباقية للإنسانية. ورغم أنه لا يُستعرض كثيرا على السطح فى الـ*فايدون* فإنه يشكل التيّار التحتى والقلب النابض

للمحاورة. من ناحية أخرى فإن فكرة الخلود الشخصى وحياة ما بعد الموت تبرز كثيرا وتفترش معظم مساحة المحاجّة. السؤال عما إذا كان ذلك يمثل المعتقد الشخصى لسقراط أو لأفلاطون أو لكليهما أمر يمكن المجادلة فيه. أما السؤال عما إذا كانت الحُجج المقدّمة تثبت هذا الرأى فهذا سؤال ينبغى أن نجيب عنه بالنفى. كل هذا فى رأيى ليس بذى أهمية فلسفية كبيرة. ما أراه على أعلى درجة من الدلالة الفلسفية هو أننا نجد فى ثنايا عرض هذه العقيدة تعبيرا شعريا بديعا عن أزليّة وألوهية الجانب الروحى من كينونتنا، ذاك الشىء فينا الذى يزدهر حين نأتى أفعالا خيّرة ويذبل حين نأتى أفعالا شريرة، الذى يمكن أن نسمّيه روحنا. لا يلزمنا أن نأخذ أمثولة الكهف كتقرير واقعى كى نستوعب هذه الرسالة.

الفيلسوف، رجلا كان أو امرأة، لا يمضى حياته يتهيّأ للحظة الموت أو لما يلى الموت كما يفعل بعض الزهّاد، لكنه يحيا ذلك النأى عن الجسدى والدنيوى، يمارس التسامى والسيطرة على ما يعترى الجسد من احتياجات ونوازع ورغبات وأهواء. ليس هذا مرادفا لأن يعيش المرء مشغولا بالموت. القول بأن غاية الفلسفة، أو إحدى غايات الفلسفة، 'التهيّؤ للموت' هو توجّه سقيم. يقول سقراط فى الـ*فايدون* إن المسعى الفلسفى هو ممارسة الموت عن الجسد، هو الحياة فى مجال المفاهيم الخالصة (مجال المعقول، المجال الروحى)، بحيث إذا ما أتى الموت أخيرا، وهو التخلّص النهائى للعقل من البدن، لا يجد الفيلسوف فى ذلك شيئا يرهبه. يختلف هذا تماما عن أن يكون التحضير للموت هو غاية الفلسفة.

سأطوّر هذه الفكرة حين نأتى لمناقشة ما أطلقوا عليه 'حُجّة القربى'.

التذكّر والتناسخ

من المتفق عليه الآن بصورة عامّة أن محاورات أفلاطون يمكن تبويبها من الناحية الزمنية فى ثلاث مجموعات، الباكرة والوسطى والمتأخّرة. وهناك اتفاق عريض حول إدراج مختلف المحاورات فى هذه المجموعة أو تلك، لكن ترتيب المحاورات داخل كل مجموعة يبقى – مع استثناءات قليلة – خاضعا لحدس كل باحث على حدة. فى ظنّى أن الـ*مينون* مكانها عند بداية المجموعة

الوسطى. يرى تيلر A. E. Taylor أن فُجاءة الفاتحة فى الـ*مينون* قد تشير إلى "أن تأليفها يرجع إلى السنوات الباكرة جدّا من النشاط الأدبى لأفلاطون" (*Plato*، 1926، p.130) . لكن الفجاءة قد تكون جزءا من الدراما، تصوّر هَوَج مينون الشابّ. الجديد فى كلٍّ من الـ*مينون* والـ*فايدون* هو الانشغال بوضعيّة الصور، ومبدأ التذكر، والطريقة الفرضيّة.

أظنه من المعقول أن نفترض أن أفلاطون وقت أن كتب الـ*مينون* كان قد وجد مؤخّرا ما يغريه فى عقيدة التناسخ الأورفيّة - الفيثاغوريّة، التى فتحت الباب لتفسير مفهوم سقراط عن الأفكار التى تأتى من داخل العقل باعتبار ذلك تذكرا، وأوعزت بـ 'نظرية' الكيان المنفصل للصور (التى لم تكن أبدا نظرية محدّدة المعالم)، ومنهج البحث بواسطة الفرضيّات، كمحاولة لتنظير وتنظيم أسلوب الحوار السقراطى ومبادئه الأساسية. فى الـ*بروتاجوراس* (التى ربما تكون قد كتبت قبل الـ*مينون* بوقت غير طويل) نجد الصور ما زالت مفاهيم سقراطية هلاميّة، تنزلق فى بعضها البعض وتمتزج ببعضها البعض. فى الـ*مينون* والـ*فايدون* يبدو أن أفلاطون كان يجرّب، محاولا أن يُنظّر الصور ويعطيها ثباتا. فى الـ*مينون* وجد لها مصدرًا، وفى فقرة الفرضيات من الـ*فايدون* (101 ب-102 أ) كان يعطيها منهجيّة methodology، وفى نظرية تعايش وتباعد cohabitation and separation الصور (102 د - 105 ب) كان يعطيها منطقا logic.

فى الـ*مينون* يقترح 'سقراط' مبدأ التناسخ لمواجهة الصعوبة التى أثارها مينون حول إمكانية التعلّم. هكذا يتقدّم 'سقراط' بشىء سمعه، منقولا عن "كهنة وكاهنات" وأيضا عن پندار Pindar وغيره من الشعراء (81 أ - ب). لكنْ من خلف الحكاية البديعة يمكننا أن نتبيّن فى يسر المبدأ السقراطى الأساسى القائل بأن التعلم هو عمليّة تَفَتُّح داخل العقل.

حين يصرّ مينون على العودة لمسألة قابليّة الفضيلة للتعلم، يقول سقراط إنه نظرا لجهلنا بماهيّة الفضيلة، فليس أمامنا غير أن نفحص المسألة بطريقة الافتراضات *ex hupotheseôs*، ويقودنا هذا لشرح طريقة البحث عن طريق الافتراضات. مرّة أخرى يلجأ 'سقراط' للهندسة لتوضيح ما يعنيه بمثال. فى رأيى أن أفلاطون، وقد استهوته الرياضيّات، يحاول أن يفسح مكانا للمعرفة

رغمًا عن مبدأ الجهل السقراطى، تماما كما أنه، فى الفترة الأخيرة من عمله، لإحساسه بالحاجة للمعرفة الإمپريقيّة للأغراض العمليّة، يتقدّم بطريقة التجميع والتقسيم.

العيدان والأحجار

كثير من الباحثين يرون فى الـ*فايدون* الشاهد المعتَمَد *locus classicus* لـ 'نظرية الصور' الأفلاطونية. فأىّ 'نظرية للصور' نجدها فى الـ*فايدون*؟ أنجدها فى المقاربة اللاملتزمة والصريحة فى تجريبيّتها لمسألة المشاركة فى الصور؟ أم فى أسطورة التذكّر؟ — اللبّ الخالص فى كل هذا هو مفهوم المعقول السقراطى – *to noêton* – والعقل الفاعل الخلاق – *nous*، *phronêsis* – باعتباره المجال الذى نتصل فيه بالحقيقة والذى فيه يكون لنا ما لنا من نصيب فى الحقيقة.

فى حيّز يقلّ عن صفحة كاملة من طبعة ستيفانوس Stephanus (65 ب-66 أ) نجد خلاصة التمييز السقراطى بين المحسوس والمعقول — نجد مفهوم المعقول الذى أعتبره المبدأ الأساسى للفلسفة الحقّة والذى هو أساس الأفلاطونية. لن أعطى هنا غير تخطيط مجرّد: البصر والسمع لا يعطيان الصدق للإنسان. معطيات البصر والسمع – وهذان أحسن حواسّنا – تخذلنا من حيث الدِقّة ومن حيث الوضوح. أين إذن تتصل الروح (العقل) بالحقيقة *tês alêtheias haptetai*؟ إنها حين تحاول أن تفحص أىّ شىء عن طريق الجسد تنساق إلى الخطأ. هى إذن تقارب ما هو حقيقى *ti tôn ontôn* حين تعمل العقل. إنها تعمل العقل على أحسن نحو حين تتخلى عن الاعتماد على الجسد وتسعى للكينونة الحقة. لهذا فإن روح (عقل) الفيلسوف تنأى عن الجسد وتسعى لأن تكون فى ذاتها. إننا نقول بأن هناك ما نسميه العدل والجمال والخير، لكننا أبدا لم ندرك شيئا من هذا بحواسّنا. وهذا يصدق بالنسبة لكلّ المفاهيم مثل الكَمّ، الصحّة، القوّة — يصدق بالنسبة لحقيقة كل ما يكون. إننا لا نصل لحقيقة شىء من هذا عن طريق الجسد، إنما نقترب من معرفتها حين نفحصها فى فكرنا.

حقيقة الصور ليست بحاجة لبرهان وليست قابلة لبرهان. إن محاجّة العيدان والأحجار الشهيرة (والتى أصبحت، بفضل فلاسفتنا المحترفين، سيّئة

السمعة) ليس القصد منها أن تبرهن على حقيقة الصور، بل أن تؤكد وتوضّح التمييز بين المحسوس والمعقول. المحسوس بالضرورة نسبى ومشروط: المفاهيم ليست كذلك: حتى مفهوم النسبى ليس نسبيًا؛ حتى مفهوم المشروط ليس مشروطا. والمفهوم لا يَنتج عن الشيء. لا بدّ أن الناس رأوا وتعاملوا مع عيدان متساوية وأحجار متساوية على امتداد أحقاب مترامية من الزمان قبل أن يصيح عبقرى فى نشوة الخلق، يصرخ فى وجع المخاض: "آه! هذان الاثنان متساويان!" تماما كما أن فكرة الاثنين ذاتها لا تأتى من أمثلة الاثنين التى فى الدنيا. كما يقول سقراط فى موضع لاحق من الـ*فايدون*: "ستؤكد بأعلى صوت أنك لا تعرف وسيلة أخرى لصيرورة الشيء إلى ماهيته الكائنة غير المشاركة فى الحقيقة الخاصّة لما هو مشارك فيه *metaschon tês idias ousias hekastou hou an metaschêi*، وأنك فى مثل هذه الحالات لا تعرف سببا لصيرورة 'الاثنين' غير المشاركة فى الاثنانية، وأنه لا بدّ لما سيصير اثنين أن يشارك فى هذا، ولا بدّ لما سيصير واحدا من المشاركة فى الواحدية" (101 ب - جـ). لعلّ رياضيينا، إن لم يكن فلاسفتنا المحترفون، قد اقتنعوا بالفعل بوجهة النظر هذه. صورة الاثنين، صورة الثلاثة، صورة الأربعة ... هذه أنساقٌ خلاقة، بفعلها تكتسب الأشياء فى العالم، بالنسبة لنا، خصائص جديدة ومنظومة كاملة جديدة من العلاقات. (فى شأن هذه النقطة الجوهرية، انظر أيضا القسم المعنون "السيرة الذاتية" فيما يلى) .

رغم أنه صحيح أن كل محتوى المعرفة يأتينا من خلال الجسد، إلا أن ذلك المحتوى لا يمكن أن يعطينا فهما حقا. كل فهم، حتى فهم الوقائع الإمبريقية والأحداث الظواهرية phenomenal، يأتى من أنساق (مفاهيم ونظريات) ينشئها العقل.

يتحدّث أفلاطون عن "الماهية التى نعطى بيانا عن كينونتها فى حوارنا"، التى نتدبّر حقيقتها، نمحّصها، نتباحثها، *autê hê ousia hês logon didomen tou einai kai erôtôntes kai apokrinomenoi* (78 د). أعتقد أنه لا موضع للبرهان هنا، لأننا نبدأ من حقيقة الماهية *ousia*. نحن هنا بإزاء إعلان نبوءة، ترسم خريطة مجال المعقول الذى هو مجال الحقيقة. لا يقدّم أفلاطون برهانا ولا حُجّة لدعم إعلان الإيمان هذا. إنه يعتبره، عن حقّ، ذاتى

الوضوح، كما أن كل المفاهيم، التى هى من خلق العقل، ذاتية الوضوح. يقول: *hês logon didomen*، التى نعطى عنها *logon*، قولا، بيانا، منطقا: كيفما ترجمنا الكلمة فإنها لا تشير إلى شىء من خارج الماهية *ousia*. فى حوارنا الفلسفى، إذ نسأل ونجيب، *erôtôntes kai apokrinomenoi*، نعطى تطويرا خلاقا للماهية، ذات المتساوى، ذات الجميل، كل ما هو هو، الكائن، *auto to ison*، *auto to kalon*، *auto hekaston ho estin*، *to on*. المجرّدات التى لا حياة فيها وحدها تطلب البرهان وتقبل البرهان. الفلسفة الحقّة تُبدع أساطير تنفث الحياة فى ظلال عالم الظواهر.[30]

"تريد إذن أن نقيم نوعين من الكائنات، المنظورة من جهة، وغير المنظورة من جهة أخرى؟" *thômen oun boulei ... duo eidê tôn ontôn*، *to men horaton*، *to de aides;* (79 أ). الكلمة المفتاح هنا هى *thômen*، نقيم (حرفيّا نضع)، من الواضح أننا نخترع. المنظور نجده فى كل مكان من حولنا فى الدنيا؛ غير المنظور لا 'نجده' فى أى مكان، إننا نأتى به مولودا فى العقل.

حين يقول سقراط إنه يتّضح أن معرفتنا ما هى إلا تذكُّر، *hoti hêmin hê mathêsis ouk allo ti ê anamnêsis tunchanei ousa* (72 هـ)، فإنى أرى هذا القول يعبّر فى جوهره عن البصيرة السقراطية الأساسية بأن كل فهم ينبع من داخلنا. وسواء كان قد ربط هذه البصيرة بعقيدة التناسخ أو لم يربطها بها، فهذا لا يضيف لمغزاها الفلسفى الجذرى ولا ينتقص منه. إلا أنى أميل للاعتقاد بأن أفلاطون هو من أعطى مبدأ التذكر هذا التجسّد الأورفى-الفيثاغورى، فالأفكار أيضا يمكنها أن تسكن فى أجساد مختلفة. وربّما لا يكون سقراط مسئولا حتى عن مجاز التذكر – الذى نلقاه فى الـ*مينون* – فلعله كان يقول ببساطة إن المعرفة (الفهم) تأتى من داخل العقل. لهذا فإنى أرى أن مجاز التوليد *maieusis* أصدق تعبيرا عن الموقف السقراطى الأصلى.

([30]) معذرة عن هذه العبارة التى تبدو هنا بالضرورة ملغزة، فهذا الكتاب كله، بل كتاباتى كلها، محاولة لتوضيح هذا المعنى. ولعل بضع الصفحات التالية أيضا لا يمكن فهمها إلا فى إطار الكتاب ككلّ.

إن مبدأ التذكر لن يزوّدنا بإجابة واقعية لأى مسألة فى علم النفس أو فى فلسفة اللغة. أىّ محاولة لقسره على أن يفعل ذلك يكون جهدا يضيع هباء. أما فلسفيّا، فإن أسطورة التذكر تضعنا وجها لوجه أمام حقيقة وسرّ العقل. إن الدراسات التخصّصية فى فلسفة العقل وفلسفة اللغة ستواصل انتاج نظريات جيّدة، نظريات مفيدة، لكن أيًّا منها لن يحقّ له أن يدّعى حلّ المشكلة بأكثر مما يحقّ ذلك لنظريّة أفلاطون فى التناسخ. فى منتهى الأمر، على الجميع الاعتراف بأننا ببساطة نقف أمام حقيقة العقل وأن تلك هى الحقيقة الوحيدة التى نعرفها.

فكرة المعرفة الفطرية innate knowledge ستظل لغزا محيّرا حتى نقبل فكرة العقل الخلاق باعتباره الأساس لكينونتنا. إننا نستطيع أن نفهم وأن نعرف لأننا نصوغ إبداعيّا الأفكار التى تضفى المعقولية على الأشياء.

فى 73 - جـ -77 - أ يُبْهِم أفلاطون مسألة التذكر reminiscence بغير داع إذ يربطها بالاسترجاع عن طريق تداعى المعانى recollection by association. هو يفعل ذلك لأنه يريد أن يؤكد التمييز بين الأفكار التى تنشأ فى العقل والأشياء التى تهيّئ المناسبة لظهور تلك الأفكار. ولهذا السبب يركز كل التركيز على نسبية المحسوس وتحوّله والعوار المتأصّل فيه. لم يكن سقراط محتاجا لإثبات هذا التمييز. بالنسبة له، المعقول هو ما ينشئه العقل، حتى حين يكون ذا صلة بالأشياء المحسوسة: مفهوم الطول ليس مستمدًا من أى طول معيّن: توجد فى الدنيا (بمعنى ما) أشياء طويلة وأشياء قصيرة ولكنْ لا يوجد فى الدنيا طول؛ الطول فى العقل فقط، يخلقه العقل. هكذا يمكننا، على نحو ما، أن نقول إن تجريد أرسطو Aristotle's abstraction كان عودة إلى المفهوم السقراطى الأصلى وكان تصحيحا لأقنمة hypostatizing أفلاطون للصور. لكنْ يمكننا أن نقول أيضا إن تصحيح أرسطو كان اشتطاطا فى التصحيح حيث إنه أبهم المفهوم السقراطى الأساسى للمعقول باعتباره مجال الحقيقة. حفاظ أفلاطون على هذا المفهوم وتوكيده له كان أعظم إسهام قدّمه للفلسفة ويجعله مستحقًا أن نغتفر له كل مغالاة سمح لنفسه بها فى سبيل هذا.

حين نقول إن الجسد لا يعطينا معرفة يقينيّة وإن العقل وحده إذ يعمل بالمفاهيم الخالصة يمكنه أن يعطينا معرفة حقّة، ينبغى أن نحترس. بجانب

غموض كلمة المعرفة، فإن القول بأن العقل reason يعطينا اليقين قول مضلل، إذ أن كلمة 'اليقين' بدورها مفعمة بالغموض. إنني أفضّل أن نقول إن العقل يعطينا المعقوليّة intelligibility التى نتوق إليها، ولكنى أيضا أقرّر – وأعتقد أن هذا ما يقرّره أفلاطون – أنْ لا مجال لما هو نهائى فى الفكر الإنسانى.

الفقرة فى 100 - ب محورية ويتوقف الكثير على تفسيرنا لها، فدعونى أقتبسها كاملة (وسأبقى الترجمة لصيقة بالأصل بقدر الإمكان حتى إن أدّى ذلك لركاكة التعبير). "ما أقوله هو هذا، وليس بالشىء الجديد، بل هو ما لم أكفّ عن قوله فيما مضى وفى حديثنا هذا الذى سبق. إذ سأبدأ بأن أحاول أن أبيّن لكم نوع السبب الذى اصطنعته، *tês aitias to eidos ho pepragmateumai*، وأعود من جديد لما كثيرا ما تكلمنا عنه وأبدأ منه، مقرّرا أن هناك ما هو جميل بذاته وفى ذاته وما هو خيّر وما هو كبير وكل ما هو إلى ذلك، *hupothemenos einai ti kalon auto kath' hauto kai agathon kai mega kai talla panta*؛ فإذا سلمتم لى بهذا ووافقتم على أن هناك كل هذا، *ha ei moi didôs te kai sunchôreis einai tauta*، أرجوَ، مستندا لهذا، أن أبيّن لكم السبب، وأن أكشف أن الروح لا تموت، *hôs athanaton hê psuchê*". أن نستخدم لفظ 'الوجود' هنا يكون مدعاة للاضطراب ويثير من المشاكل ما لا نهاية له.

أعتقد أن مشكلة طبيعة العلاقة التى يشار إليها فى الـ*فايدون* بعبارات مختلفة مثل الحضور والمشاركة والاجتماع هى مشكلة واجهت أفلاطون إذ صارع توابع مبدأ التذكر والأحاجى المنطقية التى يَلِدها غموض فعل الكينونة *einai*. كانت تلك مشكلة حاول أفلاطون أن يحلها لكنه أبدا لم يقدّم حلًا نهائيا لها، ولا هو زعم ذلك ولا تظاهر به.

حسنا، لنَقل مع باحثينا المتبحّرين فى العلم إن أفلاطون كان يعتقد أن الصور مستقلة عن العقل وإن الأشياء فى عالم الظواهر هى نسَخ من الصور. أفلاطون بالتأكيد يستخدم لغة توحى بهذين الموقفين كليهما. لكنْ إن يكن كل هذا لا معنى له عندنا – وما أظننا نجد بين فلاسفتنا المعاصرين واحدا يؤيّد أيّا من هاتين المقولتين – فما الغاية من أن نكرّر ونجترّ نظريّات رديئة ومعتقدات لا يمكن الدفاع عنها، نطرحها مرارا وتكرارا فى مؤلفاتنا المهيبة ودوريّاتنا

الأكاديمية الرفيعة؟ حيث يكون اهتمامنا تاريخيًا خالصا فقد يكون من المناسب أن نحاول أن نتصوّر بوضوح بقدر الإمكان ما عسى أن يكون قد دار بفكر أفلاطون، وإن يكن من الواجب أن نعترف بأننا لا يمكن أن نتأكد أبدا من ذلك. لكنى كفيلسوف لا يهمنى إلا تأويل أو تطوير تلك الآراء تأويلا أو تطويرا يعطينى مدخلا إلى الحقيقة، رؤية للحقيقة، ملامسة الحقيقة – اختر المجاز الذى يروق لك. إننى أعرض فى هذا الكتاب وجهات نظر أستمدّها من أفلاطون وأنا مستعدّ لتبنيها والدفاع عنها. أنْ نسميها آراء أفلاطون أو آراء خشبة لا يهمّ كثيرا. إننى أعرضها لأننى أعتقد أنها قيّمة فى ذاتها، وليس لأنها تنسب لهذا الشخص أو ذاك.

لا أقول إن الصور (المفاهيم) حقائق نفكر 'فيها'، بل أقول إنها حقائق نفكرها، نعقلها. إذا اعتبرنا الصور حقائق 'موضوعية' (هذه عبارة تصيبنى بالدوار ولا أجدها مفهومة على الإطلاق) عندئذ يواجهنا السؤال: ماذا تكون؟ أين نجدها؟ — أسئلة ربما يكون أفلاطون قد انشغل بها حينا. عندى أنا، المفاهيم تنويعات modifications من العقل (بمعنى المصطلح عند سپينوزا Spinoza).

أعرف أنى سأتهم بخلط فكرى بفكر أفلاطون. هذه تهمة لا يعنينى أن أنفيها. فكما قلت مرارا، إن غرضى، إذ أكتب عن أفلاطون أو غيره من الفلاسفة، ليس تفسيريًا exegetic، بل فلسفيًا. ليس هدفى أن أقرّر ما كان فكر أفلاطون (هذا شىء لا يمكن أن نكون على يقين منه أبدا) بل أن أعلن أى فكر يوحى أفلاطون إلىّ به ، أى فكر يولّده أفلاطون فىّ.

يأخذ نيكولاس پ. وايت Nicholas P. White 'محاجّة العيدان والأحجار' على أنها محاولة للبرهنة على أن التساوى متميّز عن أىٍّ من الأشياء المتساوية المحسوسة، على أساس مقدّمتين، ويجد البرهان معيبا. ("Plato's metaphysical epistemology"، *The Cambridge Companion to Plato*، ed. Richard Kraut، Cambridge، CUP ، 1992، pp.280-285). إننى أمضى أبعد من وايت. ليست حُجّة أفلاطون هنا وحدها معيبة بل إن أى حُجّة كهذه يمكن أن نبيّن أنها معيبة. حين قرّر سقراط التمييز بين الأشياء فى العالم الفعلى والمفاهيم التى تنشأ فى العقل، فإنه لم يثبت أو يحاول أن يثبت أىّ شىء. إنه كان يخلق لنا مفهوم عالم المعقول. وفى محاجّة

'العيدان والأحجار' فى الـ*فايدون* لم يكن أفلاطون يبرهن بل كان يُظهر التمييز. هذا يبيّن ما أجده خطأ خطيرا فى توجّهات الفلسفة الحديثة. فلاسفتنا المحترفون يعتبرونه أمرا مسلما به أن الفلسفة معنيّة بالبرهان والإثبات بالحُجّة، بينما أرى أنا أن الفلسفة معنيّة أوّلا وقبل كل شىء بخلق الأفكار. إن أفلاطون، كما بيّن الباحثون بإفاضة، لم يفلح أبدا فى البرهنة على أىّ شىء؛ لم يصمد موقف واحد له فى وجه هجماتهم. لكن أفلاطون منحنا عالما كاملا من الفكر، بفضله يمكننا أن نحيا حياة ذات مغزى. منحنا أفلاطون ما تشتدّ حاجة الإنسانية إليه اليوم، أعطانا دِينًا بلا معتقدات دوجماتية، أعطانا روحانيّة لا تُكبّل العقل بالأغلال. استعارت المسيحيّة الكثير من أفلاطون؛ لو أنها استوعبت أهمّ درس علمنا إيّاه واعترفت بأن أساطيرها الجميلة ليست إلا أساطير، لكانت الإنسانية اليوم فى حال أحسن كثيرا مما هى عليه.

أزليّة الروح

تتضمّن الـ*فايدون* أربع محاجّات عن خلود الروح. للأسباب التى أوضحتها من قبل، سأعْبُر الحُجّتين الأوليين – حُجّة الدورة وحُجّة التذكر – دون تعليق، وكذلك سأصرف النظر عن الحجّة الرابعة التى تعَدّ عامّة الحُجّة الرئيسية. إلا أن المحاجّة الثالثة (78 ب -84 ب)، التى يشار إليها بـ 'حُجّة القربى'، لها وضعها الخاص. إنها أكثر بعدا عن شكل الحُجّة المنطقية حتى من حُجّة الدورة. إنها أكثر صراحة فى شاعريتها وعاطفيتها. ورغم أنها ظاهريّا توظَّف فى خدمة فكرة الخلود الشخصى إلا أن ما نجده فى القلب منها ليس فكرة الاستمرار الزمنى بل فكرة الأزل الذى يسمو على الزمن. إننا لا تفوتنا فحسب الغاية مما سُمّى بـ 'حُجّة القربى'، بل ونضيّع كل قيمتها، إذا ما نظرنا إليها كمحاولة لإقامة البرهان على خلود الروح. فهذه الفقرة الفذّة من الـ*فايدون* تقدّم لنا مثال الحياة الفلسفيّة، حياة العقل – إنها، بكل معنى الكلمة، نبوءة تعلن مجىء الإنسانية العقلانية.

بعد أن قدّم سقراط الحُجّتين الأوليين وربط بينهما، جاعلا منهما عمليّا حجّة واحدة مركبة، يقول: إذا كان الجمال والخير وكل هذه الحقائق كائنة، وإذا اكتشفنا هذه الحقائق داخل أنفسنا، فلا بدّ أن روحنا كانت سابقة لمولدنا. رغم أن

أفلاطون هنا أحال الأسبقية المنطقية أو الجوهرية للروح إلى أسبقية زمنية، إلا أننا نجد الربط الجذرى بين حقيقة المفاهيم وحقيقة الروح (العقل) كامنًا هنا، "فإن لم تكن تلك، لا تكون هذه"، *oude tade ‹kai ei mê tauta* (76 هـ). يعادل سقراط بين الروح ومجال المعقول، أو على الأخص، موطن أو مبدأ العقل الفاعل. ربما يكون أفلاطون قد كسا هذا المفهوم السقراطى الأساسى بأردية مستعارة من الأورفية والفيثاغورية لكن القلب يبقى بغير تغيير.

يجد سيمياس هذا مُرضيا تماما، فلا شىء أوضح عنده من حقيقة الجمال والخير وكل هذه الحقائق (77 أ). إلا أنه هو وكيبيس معا لا يزالان تؤرّقهما بعض الشكوك ويطلبان مزيدا من التوكيد للقول بأن روحنا لن تفنى عند الموت.

يقول سقراط: لنتدبّر، أىّ الأشياء يكون عُرضة للتفكّك والتشتّت وأيّها لا يكون كذلك، ثم ننظر لأىّ النوعين تنتمى الروح (78 ب). ما هو مركب يمكن تفكيكه إلى عناصره، لكن ما هو غير مركب لا يُحتمل أن يتعرّض لهذا المصير. من الناحية الأخرى، ما هو ثابت وغير متغيّر يُحتمل أن يكون بسيطا، بينما ما هو خاضع للتغيّر يُحتمل أن يكون مركبا (78 جـ). فلنلاحظ أننا هنا نبنى عالما من مفاهيم خالصة.

نمضى قدما: عالم المعقول بمفاهيمه الخالصة – الحقائق التى نتباحث كينونتها فى مناقشاتنا، المتساوى والجميل وكل ما له كينونة حقة – عالم المعقول ذاك هو دائما ثابت ومتجانس (78 جـ - د). لكن الحالات الخاصّة المتعددة التى تتمثل فيها هذه المفاهيم، تخضع دائما للتغيّر والتحوّل. نقول إذن بنوعين من الكينونة: المرئى (= المحسوس) واللامرئى (= اللامحسوس)، *to de ‹ to men horaton ‹thômen oun ... duo eidê tôn ontôn aides* (79 أ). من الواضح أن الجسد ينتمى لنوع المحسوس وتنتمى الروح للامحسوس.

حين يستخدم العقل *psuchê* الجسدَ فى بحثه فى أى شى، فإن الجسد يجرّه إلى المتغيّر ويقوده ذلك إلى الخطأ فيضطرب ويصاب بالدوار كالمخمور (79 جـ). هذا يؤكد من جديد الموقف السقراطى: الفهم الذى يطلبه الفيلسوف لا يوجد فى أىّ بحث فى عالم الظواهر، وهو موقف نجده مطروحا بصورة أوضح فى فقرة 'السيرة الذاتية' من الـ*فايدون* (انظر فيما يلى) ونجده متوّجا فى شكل 'الخط المنقسم' فى *الجمهورية*.

فى 79- د فقرة تحلق فى سموات الفكر الخالص، أسمح لنفسى بأن أمسخها فى هذه الترجمة الحرفية لأبقى لصيقا بقدر الإمكان بكلمات الأصل:

حين تتمعّن الروح بذاتها فى ذاتها، تمضى إلى هناك، إلى النقىّ، الكائن أبدا، الذى لا يموت، الباقى على حاله، وإذ هى مثيلة لذاك، تبقى معه دوما، كلما أمكن لها أن تبقى، وتحيا بذاتها مع ذاتها، وتكفّ عن تجوالها وتبقى على حالها، إذ لامست ما هو باق على حاله، وهذه الحال هى ما يسمّى العقل الفاعل*phronêsis*.

من خلال اللغة التصوّفية والتشبيهات التصوّفية فى هذه العبارات نستطيع أن نتبيّن بوضوح أن الصور (المفاهيم) والروح، عند أفلاطون كما عند سقراط، هى فى المكان الأوّل مجال المعقول، أو بتعبير أدقّ، مستوى الكينونة العاقلة.

لا شيء فى كل هذا يوجب أو يستتبع أو يوحى بانفصال الروح *psuchê* عن الجسد *sôma*. من وجهة نظرى، فإن القول بأن العقل والجسد يوجدان منفصلين يجعل منهما عضوين متجانسين فى مجال واحد وبهذا تنتفى الطبيعة المتميّزة للمعقول. العقل هو موطن المعقول، النطاق الوحيد الذى نكون فيه على اتّصال بالحقيقة والذى تكون فيه كينونتنا على مستوى الحقيقة. هذا هو جوهر الأفلاطونية. بغير مفهوم المعقول ومفهوم العقل الخلاق كمنبع وأساس المعقول، فإن الفلسفة (بجناحيها: الأونتولوچيا والأخلاق) تنحصر بين خيارين: من ناحية، الاعتقاد الدوجماتى فى مصدر غيبى supernatural للاستنارة، ومن الناحية الأخرى، المادّية البحتة (بأىّ مُسمّى تتسمّى: الفيزيقالية physicalism، الطبيعيّة naturalism، الظواهريّة phenomenalism، الوضعيّة positivism، تتخذ ألف اسم لكن مضمونها وفحواها يبقى هو المادّة.) لا يغيب عن أفلاطون أبدا الإيمان بهذه البصيرة السقراطية، لكنه يكسوها بأردية مختلفة.

لم يكن سقراط بحاجة حقا لأن يسأل: بأىٍّ من هذين النوعين نرى الروح أشبه؟ *poterôi ... tôi eidei ... psuchê homoioteron einai;* (79 د-هـ)، لأنه فى الواقع كان قد أوجد كلا من مفهوم عالم المعقول ومفهوم الروح بذات الفعل الخلاق الواحد.

هذا ما أسمّيه بفكرة خلاقة. أسمّيه أيضا أسطورة؛ إنه ليس واقعا fact، ولا هو يتوافق مع واقع ولا هو تمثيل لواقع. إنه يخلق حقيقة معقولة intelligible reality تضفي معنى على معطيات التجربة. عند هذه النقطة علىّ أن أشرح من جديد وجهة نظرى فى طبيعة التفكير الفلسفى، ولعل هذا سياق ملائم جدّا للتمثيل لوجهة النظر تلك. أقول بأن كل تفكير فلسفى هو أسطورى إذ أنه لا يتعلق بما هو واقعى factual وإنما بما هو حقيقى real، حيث الحقيقة تعادل المعنوية (= 'الامتلاء بالمعنى') meaningfulness. هكذا، فكل المحاجّات فى الـ*فايدون* لإثبات خلود الروح يمكن النظر إليها على مستويين: قشرة خارجية، مصوغة من لغة الواقع، ربّما كان المؤلف نفسه يراها صادقة بمدلولها الحرفى أو لا يراها كذلك، وبنية داخلية من مفاهيم يكون لها من الحقيقة بقدر ما لها من المعنى — تكون حقيقية بفضل أن لها معنى. إننا نجد استيعاب هذا أيسر فى حالة الشعر. ما يجعل استيعابه أصعب فى حالة الفلسفة هو أن فكرةً تمكنت منا فحواها أن وظيفة الفلسفة هى نفس وظيفة العلم وأن عليها أن تعطينا نفس ما يعطينا إيّاه العلم، وأنا أعتبر هذه فكرة بالغة الضرر. وجهة النظر هذه فى التفكير الفلسفى حاولت جاهدا أن أعرضها فى *Let Us Philosophize* (1998، 2008) ، وفى مقالات كثيرة، منها "Philosophy as Prophecy"، وعلى امتداد هذا الكتاب. أكتفى هنا بالقول بأنه، انسجاما مع هذه النظرة، فإننى لا أشغل نفسى كثيرا بسلامة أو خلل الحُجج المقدّمة لإثبات خلود الروح، إنما تعنينى المفاهيم التى تعطينا عالما مثاليّا، كونا معنويا universe of discourse[31] يمكن لعقلنا أن يعمل فيه وأن يحيا.

غاية العقل الفلسفى "أن يجمع ويلمّ ذاته فى ذاته، ولا يثق فى شىء غير ذاته، حين يتمعّن هو ذاته، بذاته، ما هو حقيقى فى ذاته"، *autên de eis hautên sullegesthai kai hathroizesthai parakeleuomenê hoti an noêsêi pisteuein de mêdeni allôi all' ê autên hautêi autê kath'hautên auto kath' hauto tôn ontôn* (83 أ - ب). هذه

([31])هذا مفهوم أساسى فى فلسفتى، وقد وجدت التعبير مستخدما فى المنطق بمعنى محدود وبعيد عما أريد، ووجدته مترجما فى العربية بـ 'عالم مقال' (عبد الرحمن بدوى)، لكنى لم أستسغ هذه الصيغة ولم أجدها تفى بغرضى.

خلاصة ما يشرحه سقراط فى 'السيرة الذاتية'، وهذا يجعل من كل بحثيّات speculations الـ*فايدون* مجرّد لهو. "حين يفحص غيره، فى غيره، من خلال غيره، فإنه لا يعتبر ذلك شيئا حقيقيًا" *hoti d' an di' allôn skopêi mêden hêgeisthai alêthes،en allois on allo* (83 ب).

التناغم

عندما قدّم سقراط حُجّته على بقاء الروح استنادا لقربى الروح بالإلهى، اعترض سيمياس بأن المرء يستطيع، استنادا لنفس هذا الأساس، أن يقدّم الحُجّة على بقاء النغم بعد فناء القيثارة والأوتار التى كانت وسيلة التعبير عن النغم (85 هـ -86 د). لكن سيمياس أفسد حُجّة جيّدة بأن ضيّقها دون داع. لو أنه أكد ببساطة بأن حُجّة القربى غير حاسمة فى حجّيتها عند تطبيقها على الروح بمثل ما تكون غير حاسمة إذا ما أردنا تطبيقها على النغم، لكان محقّا فى ذلك. لكنّه بدلا من أن يؤسس اعتراضه على عدم كفاية الحُجّة، اختار أن يؤسس اعتراضه على فرضية محدّدة تقول بأن الروح تناغم، مما جعل مهمّة سقراط أسهل، فما كان عليه إلا أن يبيّن أن نظرية كون الروح تناغما لعناصر الجسد يمكن معارضتها، وأعفاه ذلك من المهمّة الأساسية، التعامل مع عدم كفاية حُجّة القربى.

نظرية الروح بوضعها تناغمًا أو نغمًا فى الجسد يعتريها الضعف الذى يعترى كل نظرية وكل مجاز، فمن الممكن نقضها، لكنها فكرة جيّدة، ككل فكرة يراد بها خلق خَلِيّةَ معقوليّة. من الجائز أن أتحدّث عن الروح باعتبار أنها الشخص من حيث كونه كلًا. وقد كان أرسطو موفقا تماما فى حديثه عن الروح باعتبارها هيئة الجسد form of the body.

ما فحوى دحض سقراط لنظرية الروح كتناغم كما قدّمها سيمياس؟ - كون المجاز ليس مجازا جيّدا، كونه لا يصحّ فى كل تفاصيله. لا حُجّة على الاطلاق يمكن أن تنتقص من قيمة فكرة فلسفية تقدّم صراحة كأسطورة، كفكرة خلاقة معقولة تمنحنا رؤية، تمنحنا زاوية نظر للحقيقة. كل أفكار أفلاطون الخلاقة هى من هذا النوع، وستبقى حيّة فعّالة برغم كل ما تتعرّض له من

دحض وتفنيد. والاعتراض بأن نظرية التناغم لا تتوافق مع مبدأ المعرفة كتذكر يصبح بلا فاعلية متى أخذنا بجدّية نبذ سقراط لكل معرفة موضوعية (واقعية).

من بين الاعتراضين اللذين تقدّم بهما سيمياس وكيبيس على حُجج سقراط لاثبات خلود الروح، نجد حُجّة النغم التى قدّمها سيمياس وحدها لا تخلط التمييز الفكرى بين الروح والجسد بالفصل الفعلى للروح عن الجسد. أما القياس التمثيلى على النسّاج وأرديته، الذى يقترحه كيبيس، فيؤكد ازدواجية الروح والجسد.

السيرة الذاتية

'السيرة الذاتية' هى قلب الـ*فايدون*، وموقعها من المحاورة ينطوى على مغزى. يقول سقراط: "علينا أن نتعامل مع مسألة سبب الصيرورة والفناء بأكملها"، *holôs gar dei peri geneseôs kai phthoras tên aitian diapragmateusasthai*، ثم يضيف: "سأروى لكم تجربتى حول هذا"، *egô oun soi dieimi peri autôn ... ta ge ema pathê* (95 جـ - 96 أ). ولكن حين يروى تجربته يتضح أن تلك التجربة قادته لأن يهجر كل بحث عن الأسباب فى الطبيعة، وأقنعته بأن كل ما يمكن أن نصل إليه من صدق – فيما يتعلق بمسائل الفلسفة – وكل ما نحتاجه من صدق، نجده داخل عقولنا، فى حقيقة المفاهيم التى نجدها (كيفما كان ذلك) فى عقولنا.

> بحقّ زيوس، إنى من البعد عن معرفة سبب مثل هذه الأشياء، حتى أنى لا أقرّ حتى بأنه إذا ما وضع المرء واحدا بجوار واحد، تكون النتيجة أن الواحد الذى أضيف إليه الواحد أصبح اثنين، أو أن الواحد الذى أضيف وذلك الذى أضيف إليه، بفعل وضع الواحد بجوار الواحد أصبحا اثنين، إذ إننى أراه شيئا مستغربا أنه حين كان كلّ منهما منفصلا عن الآخر، كان كل منهما واحدا ولم يكونا اثنين، ولكن حين اقترب أحدهما من الآخر، كان هذا هو السبب فى أن يصبحا اثنين، اجتماعهما بوضعهما الواحد بجانب الآخر. وكذلك حين يقسم المرءُ الواحدَ، لا أستطيع أن أقتنع بأن هذا – فعل القسمة هذا – هو السبب فى صيرورة الاثنين، فمن قبل كان الجمع بينهما ووضعهما الواحد بجوار الآخر هو السبب، والآن هو إبعادهما وفصلهما

الواحد عن الآخر. ولا أنا أقرّ لنفسى بأنى أعرف السبب فى صيرورة الواحد، وباختصار، أنا لا أعرف عن أىّ شىء وسيلة صيرورته أو فنائه على هذا النهج من البحث، بل اصطنعت لنفسى نهجى الخاصّ، أما ذاك الآخر فإنى لا أقربه. (96 هـ -97 ب).

إننى اقتبست هذه الفقرة المهمة كاملة لأنى أعتقد أن أهميتها لم تُستوعب بعد بدرجة كافية فى فكرنا الفلسفى. المفاهيم لا نجدها فى الأشياء ولا وجود لها فى عالم الظواهر. عودان يرقدان جنبا إلى جنب هما مجرّد عود وعود. حين يَلِد عقلٌ خلاق مفهوم سلسلة الأعداد ومفاهيم أعضاء السلسلة، عندئذ فقط يصبح العود والعود عودين. لم يكن سقراط أحمق ولم يكن لاهيا حين قال إنه بمفهوم الاثنين يصير الاثنان اثنين. هذا هو أساس توكيد كَنْت Kant أن مقولة 5+7=12 هى قضية تركيبية قَبليّة synthetic a priori proposition. إنها ليست تجريبية empirical: إن كنا قد استوعبنا درس هيوم Hume لكان ينبغى أن نعلم أن كل حالات الخمسة والسبعة التى نصادفها على امتداد تاريخ البشرية لا يمكن أن تطمئننا إلى أن الحالة التالية التى نصادفها لخمسة وسبعة ستعطينا اثنتى عشرة. القضية ليست تحليلية: لا شىء فى الخمسة ولا فى السبعة ولا فى الخمسة والسبعة معا يمكن أن نعتصر منه الاثنتى عشرة. بالطبع يمكننا أن نفكك الاثنتى عشرة إلى خمسة وسبعة، لكننا نستطيع هذا لا لسبب إلا أننا نعمل داخل سلسلة الأعداد التى سبق لنا تكوينها. إنها مفهوم تركيبى قَبلى، أو، كما أفضّل أن أقول، إنها فكرة خلاقة، وأكرّر أنه بين الفلاسفة المحدثين فإن كَنْت Kant هو من استوعب هذه البصيرة السقراطية بوضوح.

فى 97- ب يقول سقراط إنه لم يعد يستطيع القول بأنه يعرف سبب صيرورة أى شىء أو فنائه أو استمرار كينونته. أليس هذا نبذًا صريحا لكلّ الحُجج الظاهرية الواردة فى الـ*فايدون*؟ إذا ما أخذنا هذا القول على ظاهره – و'السيرة الذاتية' بجانب المشاهد السردية هى الأجزاء التى يجب أن نأخذها على ظاهرها فى الـ*فايدون* – فإنه ينبئنا أن كل المباحث التى سبقت فى المحاورة عن الطبيعة الدورية للصيرورة وعن التذكر وما إلى ذلك، كل ذلك لم يكن إلا لعبا. لبّ الحوار كله نجده فى فكرة الروح باعتبارها أسمى ما نعرف من درجات الحقيقة – أو إن كنت لا ترى فكرة التدرّج فى الحقيقة فكرة مقبولة،

فلنقل: الحقيقة الوحيدة التى نعرفها – وأكثر الأشياء قيمة — الروح باعتبارها مبدأ العقل الفاعل، منبع وقاعدة عالم المعقول. إننى أقترح فرضية – لكنى لن أقاتل دفاعا عنها – مؤداها أن ذلك كان الموقف الفعلى لسقراط، وأن أفلاطون ظلّ لآخر حياته يتنازعه دافعان: إرادة تأكيد وتبرير البصيرة السقراطية، من ناحية، ومن الناحية الأخرى، الرغبة فى إفساح مجالٍ للرياضيات والتفكير الإستنباطى والمعرفة العلمية (الموضوعية)، فهذه اهتمامات كانت أثيرة عند أفلاطون. أظن هذه الفرضية تفسّر ما نجده فى موقف أفلاطون حول مسألة المعرفة من التأرجح وعدم التناسق.

فى رأيى أن البرنامج الذى يلخّصه سقراط باعتبار أنه يبيّن ما كان يأمل أن يجده فى كتاب أناكسجوراس Anaxagoras (97 د-98 ب) لا يمثل ما كان سقراط يبحث عنه فعلا. لعل ذلك كان مخططا لما كان أفلاطون يحلم بأن يحقّقه فى وقت ما من المستقبل. يقول راو C. J. Rowe فى تعليقه على هذه الفقرة فى طبعته للـ*فايدون* (1993): "ينجز أفلاطون نفسه فى الـ*تيمايوس* شيئا قريبا من البرنامج المخطط هنا." إننى أعتقد أنه أيّا ما كان أفلاطون قد فكر فيه أو حاول أن يفعل فى وقت لاحق من حياته، فإنه فى هذه الفقرة كان يصوّر التهكم السقراطى الأصيل، إذ يتحدّى أى عقل بشرى أن يحاول إعطاء مثل هذا البيان، فذلك كان نوع الحكمة التى كان سقراط يراها خارج نطاق إمكانيات الإنسان. إن المنهج الذى تبنّاه سقراط لم يكن منهجا علميّا يراد به أن يعطينا معرفة عن العالم، بل كان منهجا ملائما لإعطائنا الحكمة الوحيدة المتاحة للكائن الإنسانى: أن نفهم أنفسنا. إن المعادلة التامة للمعرفة بـ 'العلم' فى العقل الحديث تجعل من الصعب علينا أن نفهم موقف سقراط كما أراه. فنحن نظن أن الفلسفة، كى يكون لها أىّ قيمة، يجب أن تعطينا معرفة علمية؛ فإن لم تكن معرفة علمية من أعلى مرتبة، فنحن مستعدّون لأن نقنع بجودة أدنى، بشرط أن تكون من نوعيّة البضاعة الأصلية. لسنا على استعداد لأن ندرك أن الفلسفة تعطينا شيئا مختلفا تماما وأثمن كثيرا: لا هو المعرفة التجريبية النافعة التى يمدّنا بها العلم، ولا هو الإيمان الأعمى المريح الذى يبيعنا إياه الدين، إنما هو فهم الأفكار التى نخلقها بأنفسنا، وإذ نخلقها نخلق العالم الوحيد الذى نحيا فيه حياتنا المتميّزة ككائنات إنسانية.

إننى قدّمت أكثر من مرّة من قبل قراءتى للفقرة الخصبة فى 98- جـ - 100-هـ حيث يعرض سقراط فكرة المفاهيم كأسباب *aitiai*، إلا أننى لا أعتذر عن العودة لذلك هنا لأنى أعتبر ذلك حيويّا، لا لفهمنا لفكر سقراط وأفلاطون فحسب، بل ولفهمنا لطبيعة التفكير الفلسفى أيضا. باختصار، يؤكد سقراط بأنه لا يمكن لأى بحث فى الطبيعة، لا يمكن لأى واقع موضوعى، أن يعطينا فهما لجوهر أى شىء أو أن يمدّنا بإجابات عن أىّ أسئلة فلسفية. الأفكار التى تنشأ فى العقل لها معقوليتها الذاتية وهى التى تجعل الوقائع تعقل. ها هو سقراط جالس فى سجنه ينتظر تنفيذ حكم الإعدام فيه بينما كان بمقدوره أن يهرب بسهولة. لا يمكن لأىّ كمّ من المعلومات عن حالة جسده، حتى لو شملت صورة كاملة لكلّ تفاعلات النيورونات التى تجرى فى مخّه، أن يجعلنا نفهم سلوكه هذا. لا شىء غير مفاهيمه عن الشرف والعدل والخير يمكن أن يجعلنا نعقل سلوكه. وهذه المفاهيم نفسها لا يمكن تحليلها إلى عناصر أخرى، ولا حتى إلى مفاهيم أخرى. هذا هو معنى إصرار سقراط على مبدأ أنه بمفهوم الجمال يكون كل ما هو جميل جميلا، وهذا هو السبب وراء أصراره على هذا المعنى.

أيّا كان ما يخبرنا به العلم عن اللون أو الصوت أو المذاق فإنه لا يمكنه لا أن يفسّر ولا أن يبدّد حقيقة التجربة الذاتية لأحاسيسى. مهما تكن الوسيلة التى ينتج بها الإحساس، فإن تجربة الرؤية البصريّة حقيقة على مستوى الكينونة الذاتية، واللون فى ذاته سِمَة من الموقف الكلى للتجربة البصرية لا تنمحى. وهكذا أيضا، أيّا كان ما تخبرنا به علوم الأحياء والأنثروبولوجيا وعلم النفس التجريبى عن مشاعر العطف والحبّ وما إليها، فإن مثل هذه العلوم الموضوعية لا يمكن أن تلاشى ولا أن تفسّر الحقيقة الذاتية لعواطفنا ومشاعرنا وتوجّهاتنا ومُثلنا. كل هذا لا يمكن تفسيره إلا بالأفكار التى تولد 'فى' العقل ويلدها العقل.

يقول إيان مولر Ian Mueller، "المشكلة التى يجابهها سقراط هى تفسير الأشياء فى عالمنا، لماذا تحدث، وتفنى، وتكون." ("Mathematical method and philosophical truth"، *The Cambridge Companion to Plato*، ed. Richard Kraut، Cambridge، CUP، 1992، p.182). لكنْ فى رأيى أن هذا هو بالضبط نوع البحث الذى ينبذه سقراط. إنه ليس معنيّا بالأشياء فى عالمنا من حيث هى، بل بما تعنيه لنا.

علوم الطبيعة معنية بما هو موجود، ما هو بالخارج فى عالم الطبيعة. الفلسفة ليست معنية بما هو موجود، بل بما هو حقيقى، معنية بالمعنى أو بما له معنى فى العقل، بما لا كينونة له إلا فى العقل وكل كينونته فى العقل. قد يقول لنا العلماء إنهم لا ينكرون أن هناك أفكارا — ففيمَ كل هذه الجلبة؟ المشكلة أن العلماء، إذ يرون أن الأفكار ليس لها وجود موضوعى، ينحصر اهتمامهم بها فى وظيفتها كأدوات عمل لهم ولا ينسبون لها كثيرا من الحقيقة. أما الأفلاطونيون فيقولون إن الأفكار، بالضبط لكونها بلا وجود موضوعى، هى حقيقية وعظيمة القيمة لنا؛ إنها تشكل المجال الذى يكون لنا فيه كياننا المتميّز ككائنات إنسانية.

حين يطرح سقراط مسألة أسباب الصيرورة والفناء (95 هـ) فإنه لا يسعى لإظهار 'عدم كفاية' التفسير الميكانيكى للعمليات الطبيعية، وكأنما يمكن إكمال النقص فى ذلك التفسير وجعله وافيا بإضافة تفسير إتيولوچى aetiological إليه — وكأن عِلل أرسطو الأربع إذا ما أخِذت مجتمعة يمكن أن تعطينا التفسير الوافى الذى نطلبه. سقراط يريد أن يؤكد أن التفسير الطبيعى physical والتفسير الفلسفى ينتميان لعالمين لا صلة بينهما وينتجان نوعين متميّزين من 'المعرفة' — وهذا موقف أعاد أفلاطون توكيده وأعطاه صيغته الكلاسيكية فى رسم 'الخط المنقسم' فى *الجمهورية*.

الفرضية

رغم أن لبّ 'السيرة الذاتية' سقراطى أصيل، إلا أن أفلاطون قد مزج بها، على ما أعتقد، بعضا من تجربته الخاصّة مع إشارة لشيء من بواكير الفكر الفلسفى، ثم ألحق بها طريقته الخاصّة للبحث بواسطة الفرضيّات. ما أنا معنى به فى المكان الأول هو ما أعتبره اللبّ السقراطى الأصيل. حين يقول سقراط: "رأيت أنه يحسن بى أن ألجأ إلى الأفكار *logoi* وأبحث فيها عن حقيقة الأشياء"، *edoxe dê moi chrênai eis tous logous kataphugonta en ekeinois skopein tôn ontôn tên alêtheian* (99 هـ)، أعتقد أننا بإزاء ما هو من صميم فكر سقراط، لكنْ حين نقرأ عقب ذلك: "أفترض فى كل حالة مقولة *logon* أقدّر أنها الأقوى، وما يبدو لى متوافقا مع تلك أعتبره

حقيقـة"، *hupothemenos hekastote logon hon an krinô errômenestaton einai، ha men an moi dokêi toutôi sumphônein tithêmi hôs alêthê onta* (100 أ)، فـإنى أرانـا قد انتقلنـا إلى تطوير أفلاطونى للمقاربة السقراطية. ونمضى إلى مرحلة أبعد من التطـوير فى الفقرة 101 - ب - 102- أ، وهى فقرة جوهريـة لفهم أحد أشـكال الـديالكتيك عنـد أفلاطـون (فقد استخدم أفلاطـون لفظ الـديالكتيك بـدلالات مختلفـة). إننـى لا أرى هذا كوسيلة لإقامـة البرهـان ولا كمنهج كشفى heuristic method، بـل كعملية للتوضيح، لبلوغ التناغم والتناسق فى الفكر.

يمـزج أفلاطـون الطريقـة الافتراضـية بمفهـوم الـصور كمبـادئ للفهـم وكـأن هذين يشكّلان وحدة متكاملة. إنه ربمـا كـان يشعر باتحادهمـا لأن طريقـة البحث بواسطة الافتراضـات نشأت عنده من الحـوار السقراطى. ورغم شـعورى بـأن الصيغة الممنهجة للطريقة كانت تطويرا أفلاطونيّا، إلا أنـى أرى أن هـذا الـربط لـه مـا يبرّره من حيث إن الطريقـة الأفلاطونيـة، مثلهـا مثـل الحـوار الـسقراطى الـذى نـشأت عنـه، هـى فـى جوهرهـا استكـشاف لأفكـار خالـصة وللتفاعـل بـين الأفكار الخالصة. وهذا هو أيضا جوهر الديالكتيك فى *الجمهورية*.

قـد نقـول إن أفلاطـون طـوّر التمحيص الـسقراطى للمفـاهيم إلـى تمحـيص للمقولات. الهدف فـى كلتـا الحـالتين هو طلـب الفهم فـى الأفكـار الخالـصة ومـن خلال الأفكار الخالصة، والتبرير للفهم الذى نطلبـه علـى هذا النحـو لا نجده فـى التوافـق مـع موجـودات موضـوعية أو فـى مماثلتهـا، بـل نجـده ببـساطة فـى المعقوليـة، فـى أن يكـون فهمنـا مُرضـيًا للعقـل. لا مجـال هنـا إذن للـصواب أو الخطأ، وإنما للتناسق والوضوح الذاتى أو العكس.

نقرأ بعد ذلك: "إذا ما عارض شخص مـا الفرضية ذاتهـا ('مقولـة' *logon* الفقـرة الـسابقة) تتركـه وشـأنه ولا تجيـب حتـى تمـتحن توابعهـا لتـرى إن كانـت تتنـاغم مـع بعضها الـبعض أم لا. وحـين يلزمـك أن تعطـى بيانـا عـن الفرضـية، تعطيه بنفس الطريقة، فتفترض فرضـية أخـرى، تراهـا الأفـضل بـين الفرضـيات الأعلـى، حتـى تـصل إلـى شـيء كـافٍ *hikanon*" *ei de tis autês tês hupotheseôs echoito، chairein eôiês an kai ouk apokrinaio heôs an ta ap' ekeinês hormêthenta skepsaio ei soi allêlois*

sumphônei ê diaphônei. epeidê dê ekeinês autês deoi se allên au hupothesin ، hôsautôs an didoiês،didonai logon heôs epi ،hupothemenos hêtis tôn anôthen beltistê phainoito ti hikanon elthois (101 د-هـ). هذا يتفق مع ما تخبرنا به *الجمهورية* حيث تقول: "البحث الديالكتيكى وحده يمضى بهذه الطريقة، يزيل الفرضيّات، ليستقرّ على المبدأ *archê* ذاته"، *hê dialektikê methodos monê ep' autên tên ، tas hupotheseis anairousa،tautêi poreuetai archên hina bebaiôsêtai* (553جـ - د). لكن الجمهورية لا تخبرنا بشىء أكثر تحديدا عن الديالكتيك ولا عن المبدأ *archê* الذى يصل إليه، **صورة الـ خير**، ولا أعتقد أن أفلاطون كانت له نظرية 'سرّية' عن صورة الـ خير كان يعلمها لفئة خاصّة فى الأكاديميا. (أرسطو الذى أمضى عشرين سنة فى الأكاديميا ليس عنده شىء واضح يقوله عن 'النظرية' المزعومة، ولا أتصوّر أنه كان مقيّدا بقسَم يلزمه بالكتمان). الطريقة والمبدأ معًا لم يكونا غير ما كاناه عند سقراط، السعى الذى لا ينقطع انطلاقا من مبدأ الجهل الفلسفى وانتهاء بيقين واحد: إن فاعلية العقل *phronêsis* هى خيرنا الذى نختصّ به ككائنات إنسانية.

الفرضية الكافية *hikanon* هى فرضية يتفق كل أطراف النقاش على قبولها. لا مجال لصدق مطلق أو لبرهان نهائى. أن يقبل أطراف البحث اعتبار موقف معيّن 'كافيا' *hikanon*، لا يجعل منه صدقا مؤكدا أو نهائيّا؛ إنه يبقى فرضية 'معطاة'، يمكن دائما ويجب دائما إخضاعها للمساءلة.

المجادلة

قد يكون خلود الروح هو الموضوع الرئيسى فى الـ*فايدون*، لكن ذلك ليس هو ما يعطى المحاورة، فى منتهى الأمر، قيمتها الدائمة كإسهام فى التراث الروحى للإنسانية. أنْ تقرأ المحاورات كأعمال من أدب الخيال الصرف أفضَل كثيرا فى تقديرى من أن تخضع لتشريحات شُطار الأكاديميين الخالية من الروح. صحيح أننا نفقد الكثير مما هو ثمين وعالى القيمة إذا رأينا أن نتجاهل 'مغامرات الفكر' (إذا جاز لى أن أستعير عبارة وايتهيد Whitehead

المُجنحة) فى أعمال أفلاطون. لكنى قد أقبل ذلك راضيا إذا ما كان البديل هو ضياع الأساطير الموحية وجفاف ينابيع الإلهام الدافقة فى أعمال أفلاطون.

تبدأ حُجّة خلود الروح بتعريف الموت كانفصال وفكّ الجسد من الروح والروح من الجسد (64 جـ). هذا التعريف يفترض مفهومًا للكائن الإنسانى باعتباره يتكوّن من عنصرين قابلين للفصل عن بعضهما (لا متميّزين فحسب): "هل نحن إلا جسد من ناحية وروح من ناحية أخرى؟"، *allo ti hêmôn to men sôma esti, to de psuchê;* (79 ب). الحُجج الأربع للخلود فى الـ *فايدون* كلها تستند لهذا الافتراض وتصبح غير مقبولة متى أخضعنا الافتراض للمساءلة. هكذا، حتى مع غضّ النظر عن أى نقص أو عيب فى هيكل الحُجج المعيّنة، فإن تلك الحُجج لا يمكن أن تكون لها دلالة قاطعة متى أخضعنا ذلك الافتراض للمساءلة. لكنْ ليس فى نيّتى هنا أن أفحص حُجج الخلود التى تتضمّنها الـ*فايدون* ولا أن أكرّر الانتقادات الكثيرة التى وُجّهت لحُجج لم يزعم أفلاطون نفسه أبدا أنها قطعية. القول الفصل فى نسيج حُجج الـ*فايدون* بأكمله يدلى به سيمياس فى 107-أ-ب: "رغما عنى ما زلت أجد فى نفسى شكّا فى هذا الذى قيل"، *anagkazomai apistian eti echein par emautôi peri tôn eirêmenôn*، ويردّ سقراط مستحسنًا هذا القول ويضيف: "أيضا افتراضاتنا الأولى، حتى إن كنتم تجدونها مقبولة، يلزم مع ذلك تمحيصها بمزيد من الدقّة"، *kai tas ge hupotheseis tas prôtas, kai ei pistai humin eisin, homôs episkepteai saphesteron* (107 ب).

فى المحاورات الباكرة – التى أرى من الملائم جدّا أن يُشار إليها بمحاورات الحوار السقراطى – يهدم سقراط كل المقولات. علينا أن نتذكّر أن تلك المحاورات كتبها أفلاطون — قل إنه سجّلها، دوّنها، اصطنعها، تخيّلها، أيّا ما تقول، فهى من عمل أفلاطون. أليس من المعقول إذن أن نتوقّع أنه حيثما يقدّم أفلاطون مقولة فى محاورات الفترة الوسيطة والفترة المتأخّرة، حتّى حينما تترك الحُجّة الداعمة لها قائمة ظاهريًا، فإن ما يبغيه أفلاطون هو أن يتولى قرّاؤه إخضاع الحُجّة للمساءلة والتمحيص النقدى؟ هذا فى رأيى احتمال يستحقّ، فى أقلّ القليل، أن نأخذه فى الحسبان.

إذا أقررنا بأن أفلاطون لا يدّعى أبدا أن حُججه براهين لا مأخذ عليها، فإنه يكون من اللائق حين نتناول تلك الحُجج بالنقد ألا نتباهى بإظهار أخطاء ومغالطات أفلاطون، بل أن نقول ببساطة إننا نمارس نشاطا فكريّا ممتعا ومفيدا أراد أفلاطون، على الأرجح، أن يهيّئه لنا.

لم يكن كيبيس وسيمياس يحتاجان إقناعا بقيمة الحياة الفلسفية. كان ذلك إيمانا يتقاسمانه مع كل دائرة أصدقاء سقراط الحميمين. لكن سقراط فى الـ *فايدون* اختار أن يؤسّس 'دفاعه' ظاهريّا على افتراض بقاء الروح. طلب كيبيس وسيمياس ما يطمئنهما إلى معقولية هذا. لم يطلب سيمياس غير الاطمئنان *pistis*، ويعرض سقراط أن ينظر فيما إذا كان خلود الروح محتملا *eikos*، ومع ذلك يعزل باحثونا الحُجج فى أنابيب اختبار يضعونها تحت مجاهرهم المنطقية وكأن أفلاطون قد ادّعى أن حُججه نظريّات رياضيّة.

فى 70 - ب - جيـ، فى نطاق بضعة سطور، نجد عبارات *diamuthologômen*، *hêntina doxan echeis*، *diaskopeisthai* (قد نترجمها: 'نحكى'، 'الرأى الذى تراه'، 'نمحّص بدقّة') تستخدم عمليّا كبدائل. هذا فى رأيى ليس مثالا آخر فحسب لما هو معروف من ميوعة المصطلح عند أفلاطون، بل هو ذو دلالة أعمق: فى الفكر الفلسفى هناك علاقة وثيقة بين الاستدلال العقلانى والحكى الأسطورى واتخاذ وجهة نظر.

إن دارسى أفلاطون، الذين لا بديل لهم عن الاعتماد على نصوص أفلاطون المكتوبة، ينبغى لهم، أوّلا وقبل كل شىء، أن يأخذوا فى الاعتبار تحذير أفلاطون لنا من الاعتماد على النصوص المكتوبة. (الـ*بروتاجوراس*، 347جـ - 348 أ، الـ*فايدروس*، 274 ب-278 هـ، الرسالة السابعة، 341 ب-345 أ). لا حيلة لنا فى الأمر، لكنْ علينا على الأقل أن نكون على وعى بالمخاطر. فى رأيى أن الدرس الذى ينبغى ألا يغيب عنا أبدا هو هذا: لا أحد يحقّ له أن يقول أو يمكن أن يكون له مبرّر فى أن يقول: "هذا كان فكر أفلاطون أو هذا ما كان أفلاطون يريد أن يقول ". كل ما يمكن لأحدنا أن يقول هو: "هذا هو فهمى لأفلاطون أو هذه هى الفلسفة التى اصطنعتها لنفسى من خلال تفكرى فى أعمال أفلاطون ". فى إطار هذا الفهم العام سنستمرّ بالطبع على عادتنا فى أن نتحدّث عمّا كان أفلاطون يرى وما كان يعنى أن يقول: لا

يلزم أن نحكم على أحد بالإعدام جزاء ذلك، لكنْ حين يتناحر باحثونا فى صراعهم حول فكر أفلاطون وما كان يعنى، ينبغى أن نذكرهم بأنهم قد نسوا أوّل درس كان عليهم أن يتعلّموه من أفلاطون.

يختار سيمياس أن يتنازل عن فكرة أن الروح تناغم ليُبقى على فكرة أن المعرفة تذكر. يقول إن الفكرة الأولى تلقّيناها دون برهان، على أساس الاحتمال واللياقة. يرى أن مثل هذه الحُجج زائفة، وإذا لم يحترس المرء فى مواجهتها فإنها تخدع. (ألا ينطبق هذا على كل حُجج الـ*فايدون*؟) يقول إن فكرة المعرفة كتذكر قد قدّمت لنا عن طريق فرضيّة جديرة بالقبول (95 جـ - د). أفلاطون لا يدّعى لفكرة *logos* التذكر شيئا أكثر من ذلك. يعلق راو Rowe قائلا: "لماذا تكون الفرضية المعنية (وجود الصور، د8-9) 'جديرة بالقبول'، هذا ما لايفصح عنه سيمياس." (*Phaedo*، 1993، p.219) . السبب فى كون الفرضية 'جديرة بالقبول'، فى رأيى، بسيط: فأساسها – مفهوم سقراط للمعقول باعتبار أنه هو ما هو **حقيقى**، *hê ousia echousa tên epônumian tên tou ho estin* – هو عند أفلاطون، كما كان عند سقراط، الشرط الذى بدونه لا يكون التفكير الفلسفى.

العقلانية

فى 81- جـ حيث نقرأ أن الروح التى تعلقت كثيرا بالجسد، يتشبّث بها الجسد، إذ أن اجتماع الروح الدائب بالجسدى جعل الجسد *dieilêmenên* ينزرع داخل الروح *enepoiêse sumphuton* — ما أظن أن أفلاطون كان أبدا يقبل أن نأخذ *enepoiêse sumphuton* بالمعنى الحرفى، فذلك يتعارض تماما مع موقفه الميتافيزيقى. مرّة أخرى يبيّن لنا هذا أن علينا دائما أن نأخذ لغة أفلاطون بقدر وفير من السماح الشعرى. إن الهوس الحديث بالتقيّد بالصحيح correctness هو موت مؤكد للفلسفة تماما بمثل ما يكون موتا مؤكدا للشعر. لا شك أن مدرّسى الفلسفة ستصعقهم كلماتى: ماذا لو أن تلاميذهم أخذوا يكتبون بتسيّب باسم الحريّة؟ يجب أن نفهمهم جيّدا أنهم لن يكونوا مؤهّلين للحرية فى استخدام اللغة إلا بعد أن يثبتوا تمتعهم بحساسية بالغة لأدقّ فروق التنويعات فى الفكر، تماما كما نجد فى مجال الأخلاق أن من يتصف بأعلى نزاهة خُلقية هو

وحده من يستطيع تجاوز القواعد الموضوعة ويتبع الصوت الداخلى: وحده من هو فى مكانة شكسبير يجوز له أن يخرج على قواعد النَظم فى ثلاثة أو أربعة أبيات متتالية.

لا يقتنع سيمياس وكيبيس بحُجّة سقراط لخلود الروح على أساس قربى الروح بالإلهى. يتقدّم كل منهما باعتراضه الخاصّ على الحُجّة. يمهّد سيمياس لطرح حُجّته فيعرب عن الرأى القائل بأن حصولنا على معرفة وافية عن هذا فى حياتنا الراهنة شىء مستحيل أو هو على أىّ حال صعب جدّا، لكنْ أن نتقاعس عن فحص هذه المسائل بقدر ما يتاح لنا من المثابرة يكون جبنا. ينبغى أن نسعى إما لأن نتعلم ممن يملك أن يعلمنا أو أن نكتشف لأنفسنا حقيقة الأمر، أو، إذا استحال ذلك، أن نأخذ أحسن نظرية متاحة – نظرية يصعب تفنيدها – وإذ نتخذ من تلك النظرية ما يشبه الطوف، نتجاسر بالإبحار فى تيّارات الحياة، إلا إذا وجدنا مركبا أكثر أمنا فى هيئة توجيه إلهى (85 ب - د). لقد لخّصت حديث سيمياس فى شىء من التطويل إذ يبدو لى أنه يعبّر عن موقف يتعاطف معه أفلاطون. وفى رأيى أن هذا الموقف يتجاوز سكينة سقراط القانعة فى *الدفاع* ويتعارض تعارضا صريحا مع التخلى الجذرى عن المعرفة الموضوعية الذى تؤكده فى وضوح فقرة 'السيرة الذاتية' فى الـ*فايدون* ذاتها. إننى أمضى إلى حدّ القول بأن طريقة البحث بالفرضيّات الملحقة بـ 'السيرة' هى إضافة أفلاطونية وليست تمثيلا صحيحا للديالكتيك السقراطى.

جوّ الإحباط والخذلان الذى تصوّره المحاورة سائدا فى أعقاب اعتراضات سيمياس وكيبيس، وما تبع ذلك من تحذير سقراط لمستمعيه من كراهية العقلانية، هذا الجوّ وهذا التحذير معا جزء أصيل من الصورة الكلية. لو أن أفلاطون كان يرى مكانا لليقين فى التفكير الفلسفى لكانت هذه الفقرة ضئيلة القيمة. على خلفية الاعتراف بعدم كفاية كل الحُجج المقدّمة، يأتى التحذير من كراهية العقلانية فيبرز مسألة إمكانية وجدوى العقلانية. إذا ما اقتنعنا بأن العقل لا يستطيع أن يثمر صدقا لا جدال فيه، فمن الطبيعى أن نسأل: ما فائدة أن نتبع العقل؟ إجابة سقراط وأفلاطون هى أن قيمتنا ككائنات إنسانية تكمن فى نشاطنا العقلى، وإذا كان كل صدق يصل إليه الإنسان هو بالضرورة 'نصف صدق'، فإننا لسنا مجبرين على أن نستكين لنصف الصدق ذاك: نزاهتنا الفكرية

وكرامتنا الإنسانية يتطلّبان منا أن نكون دائما على وعى بأن نصف الصدق ليس شيئا أكثر من ذلك. فى مواجهة عدم كفاية التفكير الاستطرادى discursive thinking فإن أفلاطون لا يلجأ لا لبلاهة باسكال Pascal ولا لقنوط فتجنشتاين Wittgenstein فى الـ *Tractatus*. إن كنا لا نستطيع أن نمتلك صدقا نهائيّا، فلنجعل بصائرنا تكتسى بأساطير، بشرط أن نكون على الدوام مهيّئين لتحطيم أساطيرنا.

بعد تقديم سيمياس وكيبيس لاعتراضاتهما، يأتى أفلاطون فى المحاورة بفاصل آخر يصف فيه فايدون حالة الاكتئاب التى حلت بالجميع. "إذ كنا قد اقتنعنا تماما بالحُجج السابقة ثم فجأة نرانا عدنا من جديد للحيرة وصرنا فريسة للشكّ، ليس فحسب فى شأن الحُجج التى قدّمت فيما سبق، ولكنْ أيضا بالنسبة لكل تفكير فى المستقبل، خوفا من ألا نكون مهيّئين لهذا التفكير أو أن يكون الأمر نفسه لا سبيل لليقين فيه" (88 جـ). أعتقد أن كون الأمر نفسه لا سبيل لليقين فيه *ta pragmata auta apista*، هو بالضبط ما كان ليؤكده سقراط فى الواقع. هل كان أفلاطون يلعب بنا، يختبر قدرتنا على اكتشاف هذا التناقض؟ هل كان يريدنا أن نفهم أن كل الحُجج التى سبقت والتى جاءت فيما بعد لم تكن غير نسج خيال؟ أم تراه كان يناطح المستحيل، غير قادر على أن يستكين لنبذ سقراط للمعرفة الموضوعية؟ أيّا كانت الإجابة الواقعية عن هذه الأسئلة، فالدرس الذى ينبغى أن نستمدّه هو الدرس الذى أعاد اكتشافه كَنْت Kant: إن العقل الخالص لن يعطينا أبدا إجابات عن تلك الأسئلة.[32] فربّما كان كَنْت وحده بين الفلاسفة المحدثين من أدرك تماما مبدأ الجهل الفلسفى السقراطى. الأساطير التى ننسجها من حول هذه الأسئلة لها قيمتها من حيث إنها تزيد من ثراء عالم مفاهيم العقل، مفاهيم نحيا من خلالها فى المجال الروحى، مفاهيم من خلالها ينال الإنسان حقيقته كعقل خلاق.

---

(32) ما أظن القارئ الفطن بحاجة للقول بأن هذا لا يعنى أننا قد نجد الإجابات المنشودة عند غير العقل الخالص.

يعلن إيخيكراتيس (الذى يروى له فايدون الحوار) أنه بدوره انتابه الإحباط عند سماعه لتلك الاعتراضات. هو يسائل نفسه: أىّ تفكير يمكننا الوثوق به، إذا كانت الحُجج التى قدّمها سقراط، والتى بدت مقْنعة جدًا، قد أصبحت محلًا للشكّ؟ (88 جـ - د). أعتقد أن هذا الحديث يدعم القول بأن أفلاطون كان يريد أن يقود قرّاءه للوعى بأن كل الحُجج النظرية لا تصل ليقين مهما بدت قويّة الإقناع *sphodra pithanos*. يأتى بعد ذلك تحذير سقراط لسامعيه من كراهية العقلانية (89 ب -90 هـ) لينبّهنا إلى أن وعينا بحتمية عدم كفاية كل تفكير نظرى ينبغى ألا تقودنا إلى اليأس من العقلانية، "إذ أنه ليس من ضرر يحيق بالمرء أفدح من هذا، أن يكره الفكر"، *hôs ouk estin ... hoti an tis meizon toutou kakon pathoi ê logous misêsas* (89 د). أن نكون عقلانيين هو أن ندرك أن قيمتنا ككائنات إنسانية تعتمد على ممارستنا للعقل بينما نعترف بأن كل ما يزوّدنا به العقل فى شكل محدّد دائما يعتوره النقص بالضرورة.

استوعب أفلاطون تماما مبدأ الجهل السقراطى وكان يعرف تماما أنْ ليس ثمة نهائية finality فى التفكير الفلسفى. وكان أيضا يعرف أنه ليس بوسعنا أن نكفّ عن تمحيص أفكارنا، وأن نُشيّد منظومات فكرية، ثم نهدمها. ككائنات مفكّرة لا مهرب لنا من ضرورة أن نحيا فى عوالم من صنعنا نحن، لكنْ كى نحافظ على نزاهتنا العقلية علينا على الدوام أن نكتشف وأن نُظهر وَهَن ما نخلق. الحوار السقراطى والأسطورة الأفلاطونية كلاهما تحقيق لنفس البصيرة.

حين أتحدّث عن أساطير أفلاطون فإننى لا أشير فقط، ولا حتى بصورة رئيسية، لأساطيره الشهيرة، كتلك التى يختتم بها المناقشة فى الـ*فايدون*. كل المفاهيم والنظريات الفلسفية الأصيلة هى أساطير خالصة من خلق العقل، وهى (أ) لا تنتمى للواقع إنما حقيقتها فى معقوليتها، و (ب) لا تدّعى أنها نهائية.

العقلانية، من الناحية الذاتية، هى الممارسة اللامحدودة للعقل المتسائل. من الناحية الموضوعية يمكننا معادلة العقلانية بمعقولية intelligibility وتناسق consistence مستتبعات *sumbainonta* – ما يترتب على – افتراضاتنا ومبادئنا الأساسية.

خاتمة

حين يقول سقراط فى 107 - جـ: "إذا كانت الروح لا تموت، فعلينا أن نعنى بها، ليس فحسب من أجل هذه الفترة من الزمن التى نسمّيها الحياة، ولكن من أجل كل الزمن"، فإننى أعتقد أننا نخطئ كثيرا فى تقديرنا لسقراط إذا ما أعطينا الصيغة الشرطية هنا من الأهمية أكثر مما يلزم. إنه يقول بعد ذلك فى نفس السياق: "فإذا كان الموت خلاصا من كل شىء، يكون ذلك حظّا مواتيا للشرّير ". لا سقراط ولا أفلاطون كان ليقول إننا فى تلك الحالة ينبغى أن نأكل ونشرب ونلهو. ظل سقراط طوال حياته يعلم أن رعاية الروح – حياة العقل – هى ما يشكل قيمتنا ككائنات إنسانية، دون النظر لأى ثواب أو عقاب أو أى اعتبار آخر. ولهذا تحديدًا فإننا فى المنعطف الراهن من مسيرة الحضارة الإنسانية فى أمسّ الحاجة لأفلاطون، لأن طرائق الفكر السائدة تظهرنا وكأننا محصورين بين خيارين اثنين، إما الدوجماتية أو إحدى صيغ المادية. نظن أنْ لا مكان للحياة الروحية فى ثقافة الفكر الحرّ. أصبحت الروحانية spiritualism كلمة قذرة والحياة الروحية spirituality فى أحسن الأحوال مثار شكّ. حُصرت المثالية فى مواقف ميتافيزيقية وإبستيمولوچية نظرية جدلية. المسيحية الرسمية احتكرت وخرّبت مأثورات خصبة مثل 'ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان' و 'ملكوت الله فى داخلكم'[33]. نحتاج دينًا يُنهى كل الأديان، ولن يعطينا ذلك غير أفلاطون.

اختتم سقراط 'دفاعه': إنه عاش فلسفيّا، يرعى روحه ويعتنى أقل العناية بالجسد. أشعر بأن سقراط كان ليقنع بأن يقول مع لاندور Walter Savage Landor:

أدفأت كلتا يدىّ على نار الحياة؛

ها هى تخبو، وأنا جاهز للرحيل.

([33]) هذه العبارة من إنجيل لوقا 17:21 فى صيغتها الشهيرة وبالمعنى الرفيع الذى ألحِق بها ترجع فى الأرجح لخطأ فى ترجمة النصّ اليونانى.

إذا سُمح لى بأن أكون من الحماقة بحيث أحاول تلخيص مغزى عمل فنى فى كلمات قليلة، فلا يمكن أن نجد خيرا من تلك الكلمات التى ينهى بها سقراط حديثه الأخير:[34]

جديرٌ بأن يطمئن فى شأن روحه مَن كان فى حياته قد تخلّى عن ملذات الجسد وعن زينته، باعتبارها غريبة عنه وتحدث كثيرا من الضرر، وطلب ملذات المعرفة، وزيّن الروح لا بما هو غريب عنها بل بالزينة الخاصّة بها، بالاتّزان والعدل والشجاعة والكرامة والصدق، وهكذا بقى مهيّئا للرحلة للعالم الآخر متى دعاه الداعى (114 د -115أ).

([34]) فى الأصل الإنجليزى استخدمت ترجمة جويت Jowett الكلاسيكية.

الفصل السادس

المعرفة والحقيقة

عند سقراط، كانت الأفكار هى كل ما يهمّ. الأفكار هى ما يجعل الإنسان إنسانا، وهى ما يجعل للحياة الإنسانية قيمة. لم يطرح سقراط مسألة الوضع الميتافيزيقى للأفكار. عند أفلاطون، كانت الأفكار هى كل ما هو حقيقى. هى كل ما يمكن أن نعرف: إذ أن أفلاطون، مقتفيا أثر پارمنيديس Parmenides الجليل، كان يرى أن المعقول والحقيقى شىء واحد، *to gar auto noein estin te kai einai* (شذرة 5).

لهذا كانت المعرفة والحقيقة عند أفلاطون وجهين لقطعة نقود واحدة، بُعدين لشىء واحد. إنه يستخدم كلمة *alêtheia* – التى تترجم عادة بـ 'الصدق' truth– أكثر ما يستخدمها بمعنى الحقيقة. وهو كثيرا ما يستخدم كلمة *phusis* لا بمعنى ظواهر الطبيعة، ما نراه ونلمسه، وإنما بمعنى الحقيقة التى تتجاوز ذلك. عنده *alêtheia*، *ousia*، *to on*، *phusis* ('الحقيقة'، 'الماهية'، 'الكينونة'، 'الطبيعة') كلها وثيقة الصلة ببعضها البعض، إن لم نَقُل مترادفة تماما. فى هذا المقال أركّز على تطوير هذه الفكرة فى *الجمهورية*. المقال فى الأساس تعليق جار على الجزء الأوسط، بدءًا من الجزء الختامى للباب الخامس حتى آخر الباب السابع. إذا كنت كثيرا ما أمضى لأبعد من نصّ أفلاطون فعذرى أن غرضى ليس تفسيريًا؛ ليس قصدى أن أقدّم عرضا لما كان

أفلاطون يراه، بل أن أدخل فى حوار مع أفلاطون وأطوّر موقفى الخاص، الذى أعتبره أفلاطونيّا فى جوهره.

هذا الجزء من *الجمهورية* يبدأ بالسؤال: هل المجتمع الفاضل الذى كان سقراط يصفه فيما سبق يمكن أن يتحقّق، وإن يكن الأمر كذلك، فكيف؟ (471 جـ). يقول سقراط إن هناك تغييرا واحدا، إذا ما أمكن إحداثه فى مجتمعاتنا الحالية البعيدة عن الكمال لقادها ذلك إلى طريق الكمال (473 جـ). يؤكد أنه إذا لم يتولَّ الفلاسفة الحكم أو يصبح الحكام فلاسفة، فلن تكون هناك نهاية للشرور التى تبتلى المجتمعات الإنسانية كما نعرفها فى يومنا هذا (473 جـ -هـ؛ ويتكرّر هذا القول بنفس الألفاظ تقريبا فى 499 أ - جـ، 501 هـ، 540 د).

يشير المعلّقون عادة لهذا المقترح باعتباره مفارقة paradox. صحيح أن أفلاطون يجعل سقراط يشير إليه بعبارة *paradoxon logon*، لكن هذا لا يبرّر أن نلصق بالمقولة هذا الوصف فى المناقشات الجادّة. هل ترانا وجدنا بديلا آخر؟ إذا كنا نعتبر القول بأن الديمقراطية[35] أفضل أنواع الحكم أشبه بالقول البديهى فما ذلك إلا لأن البشر، كما هم الآن، لا يستحقّون شيئا أفضل من ذلك. إن حكم أفلاطون على الديمقراطية لا يزال صحيحا: إنها النظام الأقل قدرة على تحقيق الخير والأقل قدرة على إيقاع الشرّ.

إذا كان لنا أن نبيّن معقولية مقترحنا، فعلينا أن نوضّح ما المقصود بلفظ 'الفيلسوف' (474 ب - جـ). هنا يستخدم أفلاطون كلمة *diorisasthai*، التى تترجم عادة 'يُعرّف'define، لكن 'التعريف' يمتدّ من هذه النقطة فى الباب الخامس حتى نهاية الباب السابع ويصعب أن نراه متوافقا مع أى نوع من التعريف الصورى.

---

(35) تكلمت فى أكثر من موضع عن عيوب الديمقراطية ويلزمنى أن أوضّح أنى حين كتبت بالإنجليزية كنت أخاطب مجتمعات استوعبت إيجابيات الديمقراطية وأن لها أن تتجاوز سلبياتها، أما فى عالمنا العربى فإننا ما زلنا بعيدين تماما عن إدراك مبادئ وقيم النظام الديمقراطى. الديمقراطية بالنسبة لنا مطلب حيوى، الخطوة الأولى نحو الخروج من مستنقع التخلف الذى غرقنا فيه.

الفيلسوف يحب الحكمة *sophia* ويرغب في كل المعرفة *pantos mathêmatos* (475 ب - جـ). لكننا نُدخل تمييزا هاما: ليس كل فضول هو حب للحكمة (475 د). وهذا التمييز يستند إلى مبدأ أساسي وينفذ إلى صميم مسألة المعرفة والحقيقة. فالمعرفة الحقّة ليست معرفة حالات محدّدة بل معرفة جوهر الأشياء. إذ أن الأشياء الفعلية، الأشياء في العالم الخارجي، العالم الموضوعي – كما نعرف من الـ*فايدون* – كلها بالضرورة يعتريها النقص وعدم الثبات ولا يمكن أن تزوّدنا بالمحتوى الحقّ للمعرفة. وكما عرفنا من الـ*فايدون* والـ*مينون*، فإن الأشياء يمكن أن تهيّئ المناسبة للمعرفة، لكنها لا تكون أبدا مصدر المعرفة.

هكذا يقول سقراط إن الفلاسفة الأصلاء هم من يحبون مشاهدة الحقيقة، *tous tês alêtheias philotheamonas*— ليس 'الحقيقة' بمعنى ما يصدق على الواقع – هذا يشير دائما لما هو خارجي – بل ما هو حقيقي في ذاته، ما له كينونة حقّة. نرى على الفور أن مسألة المعرفة ومسألة الحقيقة لا يمكن فصلهما عند أفلاطون، فكما يمكننا أن نتعلّم من أوليات المحاورات، العقل الفاعل هو الحقيقة الوحيدة التي يمكننا أن نسكن إليها.

عند هذه النقطة يُقدّم سقراط فكرة الصور (المفاهيم). أعتقد أن طريقة عرض الفكرة هنا – الجميل ضدّ القبيح، إذن هذان اثنان، إذن كلٌّ منهما واحد – هي من نسج أفلاطون عاشق الرياضيّات. ليست هذه حُجّة بمعنى البرهان على حقيقة أو وجود الصور، والأكاديميون الذين يجهدون أنفسهم لإظهار ضعف هذه 'الحُجّة' وأمثالها إنما يحرثون البحر. 'الحُجّة' تؤدّي الغرض منها تماما إذ تطرح الفكرة، تقدّمها لنا هِبةً تَثرى بها عقولُنا، تعطي عقولَنا مجالا جديدا وبعدا جديدا.

أولئك الذين يشغلون أنفسهم بالظواهر لا ينعمون بالبصيرة في حقائق الأشياء (476 ب). مرّة أخرى نجد هنا ما يذكّرنا بدرس الـ*فايدون*: بقدر ما ننسحب بعيدا عن التجربة الحسّية ونسكن إلى ما يولد في العقل يكون اقترابنا من المستويات الأعلى للمعرفة (العقل الفاعل، الفهم، التفكير العقلاني) ومن التواصل مع الحقيقة. الحقيقة عند أفلاطون رؤية، تجربة روحية، حالة كمالٍ نبلغها؛ إنها ليست ناتج عملية استنتاج منطقي نقوم بها، ليست التجريد 'الأعلى'

(الأكثر هزالا والأكثر خواءً) فى سلسلة التجريدات، كما هو الحال عند أرسطو Aristotle الذى يصل فى النهاية إلى إله عاطل يجترّ إلى ما لانهاية وجوده الأجرد، وهو أكثر خمولا من أن يموت سأمًا. (فى 476 - د يجعل أفلاطون معرفة *gnômê* الصور المعقولة، ضدًّا لـ 'معرفة' *doxa* الأشياء المحسوسة، بمثل ما يجعل المعرفة *epistêmê* فى الـ*مينون* ضدًّا للظن *doxa*؛ لكن أفلاطون لا يستقرّ أبدا على استخدام اصطلاحى ثابت).

فى 476-هـ نَلقى السؤال: من يعرف، هل يعرف شيئا أم لا شىء؟ *ho gignôskôn gignôskei ti ê ouden;* — فى ست كلمات صغيرة أطلق أفلاطون صاعقة أحدثت من دوىّ الرعد ولهب النار أكثر مما أحدثته كل صواعق زيوس. كان أفلاطون يريد أن يقرّر وأن يؤكد حقيقة المعقول (وددت لو نقول 'حقيقيّة' بمعنى 'كونه حقيقة'). مليلى فى هذا الجزء الأوسط من *الجمهورية* – القلب الميتافيزيقى لا للـ*جمهورية* فحسب، بل لكل عمل أفلاطون – يبيّن أن المعقول عند أفلاطون هو كل الحقيقة، وأن تلك الحقيقة تتميّز جذريّا عن المحسوس والمرئى والمعطَى موضوعيّا. أن يسمّى أفلاطون الحقيقىَّ شيئا – كما يقرّر فى المحاورات الباكرة أن العدل شىء كائن – هو ضرورة لغويّة. لكن أولئك الذين لا كينونة عندهم لغير المرئى والملموس وما يمكن التعامل معه جسديّا، أخذوا كون المعقول 'شيئا' بمعنى كونه 'موجودا' فى الامتداد (المكان) الكونى، وبهذا نقضوا جوهر الحقيقى وأنشأوا المجادلات والأغلاط التى ظلّت محتدمة من عهد أرسطو حتى يومنا هذا. بعد ذلك يسأل سقراط: كائن أم غير كائن؟ *poteron on ê ouk on;* — يسأل ببساطة ما إذا كان ثمّة معقول أم ليس ثمّة معقول، ونكتفى هنا بأن نقول إن للمعقول كينونة، ولكننا فيما بعد سنجد أن المعقول وحده له كينونة حقّة وأن المحسوس لا يمكن أن يقال إنه كائن حقّا.

يقول: هـ. د. پ. لى H. D. P. Lee فى مقدّمته لهذا القسم: "فى الجزء الأخير من هذا القسم تتركز الحُجّة حول الكلمة اليونانية *einai* (فعل الكينونة)، التى يمكن استخدامها للإشارة للوجود، أو للحقيقة، أو للصدق، مع ما يستتبعه ذلك من ألوان الغموض التى انشغل بها كثيرا معاصرو أفلاطون ومن سبقوه" (*The Republic*، translated by H. D. P. Lee، 1955، Penguin Books، p.236) . فى سياق فلسفة أفلاطون ينبغى ألا تشكل هذه الكلمة أىّ

صعوبة. عند أفلاطون تشير *to on* (الكائن) دائما إلى ما هو حقيقى والذى هو واحد مع المعقول. باستثناء الاستخدامات العاديّة غير الاصطلاحية للفعل – وهذه لا محيص عنها – فإن أفلاطون أبدا لا ينسب كينونة غير مشروطة لأشياء العالم المتعدّدة، المتحوّلة، المحسوسة، التى ليست أكثر من انعكاسات وظلال للكينونة الحقّة. وكذلك، باستثناء الاستخدام اللغوى التقليدى للفعل *einai* بمعنى 'إنه لكذلك'، 'هذا صحيح'، وهذا الاستخدام لا دلالة فلسفية له، فإن أفلاطون لا يستخدم الكلمة بمعنى الصدق باعتباره توافقا مع واقع الأحوال. عند أفلاطون، *alêtheia* لا تعنى 'الصدق' كما نفهمه عامّة، بل الكينونة الأصيلة، الحقيقة. يمضى لى فيترجم *poteron on ê ouk on;* هكذا: "شىء موجود أم غير موجود؟" ("Something existent or non-existent?") وهذا استباق للحكم فى قضية 'وجود' الصور.

وبالمثل يقول كورنفورد Cornford فى تعليقه على هذا القسم إن الصور هى "مُثُل أو أنساق لها وجود حقيقى مستقلّ عن عقولنا"(F. M. Cornford، *The Republic of Plato*، 1941، p.180) . فى الفصل الأول من هذا الكتاب قلت إنه على الرغم من أن لغة أفلاطون كثيرا ما توحى بقوّة بمثل هذا الرأى، إلا أن الوجود المستقلّ للصور ليس سمة ضرورية لمفهومٍ للصور ذى مغزى ومتفقٍ تماما مع المفاهيم الأساسية والتوجّه الأساسى لكلّ من سقراط وأفلاطون. حين نقول إن الصور 'توجد فى انفصال عن' الأشياء المحسوسة، فذلك توكيد بسيط للتمييز بين المحسوس والمعقول. للتغلب على الاضطراب العالق بهذه المفاهيم، أكدت فى *Let Us Philosophize* (1998، 2008) تضادّ الوجود والحقيقة، كتمييز جذرى وضرورى فى التفكير الفلسفى.

يردّ جلاوكون قائلا: "كيف يمكن لما ليس كائنا أن يُعرف؟"، *pôs gar an mê on ge ti gnôsthêie;* ويريدنا أفلاطون هنا أن نأخذ كلّا من *on* (كائن) و *gnôsthêie* (يُعرف) بالمعنى الدقيق للفظ، كما يتّضح من العبارة التالية: "ما هو كائن تماما يُعرف تماما، وما هو غير كائن لا يُعرف مطلقا"، *to men pantelôs on pantelôs gnôston، mê on de mêdamêi pantêi agnôston*. حين نتعامل فى الـ*ثياتيتوس* مع المعرفة بمعنى أضعف، معرفة المحسوس، تواجهنا نفس المسألة: ما نعرفه بمعنى ما لا بدّ أن يكون

بمعنى ما. لكننا هناك نتعامل مع مستوى للكينونة مختلف تماما؛ هناك نجد أنفسنا على مستوى الاعتقاد والظن ونتعامل مع أشياء هى فى منتصف الطريق بين الكينونة واللاكينونة. 'الخط المنقسم' فى الباب السادس يعبّر عن المبدأ برسم بيانى وأمثولة الكهف فى الباب السابع تمثل للمبدأ برمزيّة نابضة بالحياة، لكن اللبّ كله ها هنا: ما هو كائن تماما قابل للمعرفة تماما، وما هو كائن تماما وحده قابل للمعرفة بالمعنى الكامل لكلمة المعرفة.

إذا كان من طبيعة شيء ما أن يكون ولا يكون، فهو فى وضع بين الكينونة واللاكينونة. الكينونة تقابلها المعرفة؛ اللاكينونة تقابلها اللامعرفة (الجهل)؛ فى مقابل ما هو بين الكينونة واللاكينونة لا بدّ أن تكون هناك حالة بين المعرفة والجهل (477 أ - ب). كان أفلاطون قد عبّر عن هذا الموقف فى الـ *مينون* حيث أسمى هذه الحالة الوسطى الظن *doxa*. كلّ ما يسمّى بمعرفة المحدّد والمحسوس ليس بمعرفة حقّة، ليس بالمعرفة التى تعطينا البصيرة، إنما هو اعتقاد وظن، ليس لأنها معرفة غير مؤكدة، وإن كانت كذلك فعلا، بل لأنها 'معرفة' لعالم من الظلال. معرفة ما هو معطى خارجيّا لا يمكن أبدا أن تشعّ بضوء داخلى، بالوضوح الذاتى للحقيقة.

عند أفلاطون، المعرفة لا تُعَدّ معرفة إلا حين لا تكون قابلة للخطأ (477 هـ). لماذا؟ يقول أفلاطون إن السمة المميّزة للمعرفة هى أننا نستطيع أن نعطى عنها بيانا. هنا من جديد أسمع صوت أفلاطون الرياضى محاولا أن يُخضع بصيرة حقة للشكليّة العقلانية. حقيقة الأمر أبسط وأكثر عمقا، حقيقة الأمر ما كان سقراط يعرفه جيّدا؛ أن المقولة الصادقة تشعّ فى ضوئها الذاتى؛ أن ما يخلقه العقل هو فى ذاته حقيقة؛ أنه بالجمال يكون كل ما هو جميل جميلا؛ أنك لا تستطيع أن تبرهن على أن شيئا ما جميل، بل تستطيع فقط أن تراه جميلا. لم يكن من الممكن لسقراط أن يبرهن على أن معاناة الظلم أفضل من اقتراف الظلم: إنه عاش تلك المقولة الصادقة، وإذ عاشها عاش فى الحقيقة.

المعرفة غير قابلة للخطأ، لا لأن من الممكن إثباتها أو إقامة البرهان على صحّتها بوسيلة أو بأخرى؛ لا لأنها حصيلة عملية استنتاج صحيحة؛ بل لأنها فى ذاتها لها وضوحها الذاتى. لا أريد هنا أن أستخدم لفظ 'بدهى' intuitive

لأن الكلمة مثقلة بمعان وإيعازات بعيدة عما أقصد. إنما أفضّل أن أقول إن الفهم خلاق ويُنشئ حقيقته الذاتية.

فكرة كون عالم الصيرورة هو مجال الاعتقاد والظن فكرة رآها أفلاطون من الأهمّية والجدّة بحيث نجده يعمل جاهدا لتثبيت الفكرة وتفصيلها وتحديدها فى فقرة مطوّلة متأنية تشغل صفحتين كاملتين فى طبعة ستيفانوس Stephanus (477 أ- 478 هـ). القول بأن العالم الموجود، مجال الواقع الفعلى، يتأرجح بين الكون واللاكون، هذا القول نجد له دعمًا عارضا حين نأخذ فى الاعتبار أننا لن نجد حالة محدّدة مما هو جميل إلا ويمكن أن نراه قبيحا، ولن نجد حالة محدّدة من العدل إلا ويمكن أن نرى فيه ظلما، ولن نجد تقوى إلا ويمكن أن يكون فيها نصيب من اللاتقوى (479 أ). ليس بين هذه الحالات المحدّدة ما يكون بأكثر من ألا يكون ما ننسبه إليه (479 ب). هذا بالطبع ما كان سقراط يبيّنه فى كل تمحيصاته الحواريّة. أقول إن هذا الموقف نجد له هنا دعما عارضا لأن الغاية الرئيسية لهذه الفقرة هى تأكيد التمييز بين المحسوس المحدّد والفكرة المعقولة. يمكننا القول بأن التمييز السقراطى بين المحسوس والمعقول يتطوّر بين يدَىْ أفلاطون إلى التمييز بين الظن *doxa* والمعرفة *epistêmê*.

إذن نُزيح المتعدّد، المتحوّل، المحسوس إلى موضع بين الكينونة واللاكينونة *metaxu ousias te kai tou mê einai* (479 جـ)، وهناك يبقى، إلى أن يعود إليه أفلاطون فى الـ*ثياثيتوس* حين يستشعر، فى مرحلة متأخّرة من حياته، اهتماما نظريّا بأشياء العالم. حين يصل أفلاطون إلى القول بأن كل أولئك الذين يشغلون أنفسهم بالأشياء الفعليّة المحدّدة (وقائع الإمپريقيين المقدّسة) "نقول إنهم يظنون، لكنْ لا علم لهم بما هو موضع ظنهم" *doxazein*، *gignôskein de hôn doxazousin ouden phêsomen hapanta* فإنه يعيد تأكيد الموقف الذى تبناه سقراط فى فقرة 'السيرة الذاتية' من الـ*فايدون* حيث يقول: "خطر لى أن ألوذ بالفكر، وهناك أبحث عن حقيقة الأشياء"، *edoxe dê moi chrênai eis tous logous kataphugonta en ekeinois skopein tôn ontôn tên alêtheian* (99 هـ).

إننا بدأنا بمحاولة توضيح ما نعنى بالفيلسوف، وها نحن ننتهى بالقول بأن الفيلسوف هو من يحبّ (يطلب) مضمون المعرفة الحقة، أىْ، الحقيقة (479هـ - 480 أ).

فى 486- أ، فيما يشبه أن يكون قولا عارضا، يلقى إلينا أفلاطون بقبسٍ من نار: يصبو الفيلسوف دوما للكلّ ولما هو كلّ، *tou holou kai pantos* *aei eporexesthai*، يتبعها بـ: يشاهد الزمان كله، والكينونة كلها *theôria* *pasês de ousias،pantos men chronou* — كلمات كانت عبر الزمان مصدر إلهام لكل فيلسوف مثالى النزعة. فالمعنى الوحيد الصالح فلسفيّا للـ **حقيقة** هو الـ **كمال**. إن المسألة التى تبدأ بها مسيرة التفكير الفلسفى الحقّ هى: كيف يمكن لما هو غير كامل، للمحدود، للمعيّن، للمحدّد، أن يكون؟ إذ أن ما هو تامّ الكينونة وحده يبدو ذاتى المعقولية. معادلة الحقيقة والكمال هو المبدأ الأساسى لميتافيزيقا أفلاطون.

ثم، كوميض برق خاطف، يبهرنا أفلاطون بفقرة لا تزيد عن 76 كلمة ملهَمة (490 أ - ب)، تحتوى، فى رأيى، جوهر كل ميتافيزيقا حقة. إننى أشرت لهذه الفقرة وعلّقت عليها أكثر من مرّة فى كتاباتى. هنا سأقتبس الفقرة كاملة لكنى لن أعلق عليها عند هذه النقطة، إذ أن هذا المقال بأكمله هو تعليقى على هذه الفقرة:

ألا نكون قد قدّمنا دفاعا معقولا < ضدّ الافتراءات على الفلسفة > حين نقول إن عاشق المعرفة، إذ هو بطبيعته توّاق للتواصل مع الحقيقة *to on*، لا يستكين إلى المتعدّد الذى يُظنّ أنه كائن *epi tois doxazomenois* *einai pollois*، بل يمضى لا يتراخى ولا يفتُر عشقُه، حتى يمسك بجوهر كلّ ما هو كائن *auto ho estin hekastos tês phuseôs* بذاك فى روحه الذى هو كفء لأن يمسك بهذا – والذى هو كفء هو المثيل –، يقارب ويمتزج *plêsiasas kai migeis* بما له كينونة حقّة *tôi onti* *ontôs*، فيُنْجِب عقلا وحقيقة *noun kai alêtheian*، وينعم بالفهم والحياة الحقّة والغذاء الحقّ *gnoiê te kai alêthôs zôiê kai trephoito*، فيخلص من أوجاع المخاض، ولكن ليس قبل ذلك؟

هذه الفقرة تصوّفية النبرة بالضرورة، فالفهم الفلسفى فى أعلى مراتبه هو فى جوهره تجربة تصوّفية، إذ هو وعى مباشر بكمال الكينونة فى اكتمال العقل الفاعل الخلّاق. من الضرورى أن نؤكّد هنا على نقطتين جوهريتين. الفيلسوف يتحقّق له الفهم (1) بأن يتّحد مع الحقيقة، و (2) بأن يُنشئ عقلا وحقائق جوهرية. الفهم الفلسفى ليس فى أى نقطة من مساره سلبيّا؛ إنه بتمامه وكماله فعل خلّاق، وذلك الفعل الخلّاق هو نفسه الحقيقة التى يصل الفيلسوف إلى مشاهدتها وفهمها.

حين يقول أفلاطون فى 498- أ إنه حين يشير إلى أصعب جزء من الدراسة فهو يعنى *to peri tous logous* (حرفيّا: ما هو حول الكلام)، ففيمَ تراه يفكر؟ المعنى العام واضح بالطبع، ومع أن المترجمين يستخدمون فى هذا الموضع عددا من الصيغ المختلفة – 'الديالكتيك' 'dialectic'، چويت ولندسيى Jowett and Lindsay، 'المناقشات المجرّدة' abstract discussions، كورنفورد Cornford، 'المحاجّة المجرّدة' abstract argument، لى Lee – فإن هذه الصيغ المتنوعة تعكس فحسب ثراء الكلمة اليونانية *logos*، لا أى عدم وضوح فى النصّ. ومع ذلك، فإن لنا أن نسأل، ماذا نفهم من هذا؟ على مستوى ما، لا بدّ أن أفلاطون كان يفكر فى ظاهرة الشباب الذى ينغمس فى حماس فى حومة المناقشات التى كان يثيرها بعض من كبار المفكرين ويرَوّجها المعلمون الجوّالون (السوفسطيّون). ولكنْ لماذا تكون تلك أخطر أجزاء الدراسة؟ لأن التفكير النظرى، حين لا تسانده وتضبطه مرجعية المجال الإمپريقى (كما فى العلوم الموضوعية والنشاطات العملية)، لا يتطلّب نضجا عقليّا فحسب، بل يتطلب أيضا قوّة الشخصية ونزاهة خُلقية عالية حتى لا توقعه إغراءات دعاوى السفسطة الكاذبة، التى ما أكثر ما نجد منها فى الدوريّات الأكاديمية، أو المغالطات التى تخدم مصالح ذاتية، التى ما أكثر ما نجد منها فى محافلنا السياسية ووسائطنا الإعلامية؛ فاكتساب المهارات التقنية للجدل المنطقى لا يُكسب المرء مناعة ضدّ هذه الآفات.

إن شخصا يتجه بفكره صادقا نحو الكينونة الحقّة، يشهد عالما من الحقائق الثابتة، حيث لا ظلم يُقترف أو يعانَى، حيث يسود النظام والعقل؛ هو يحيا فى تناغم مع تلك الحقائق ويماثلها (500 ب - جـ). مرّة أخرى نرى كيف أنه لا

انفصال بين الفهم الفلسفى والحقيقة والحياة الخيّرة عند أفلاطون. ومن جديد، حين يقول: ما هو بالطبيعة عادل وجميل وعاقل *to phusei dikaion kai kalon kai sôphron* (501 ب)، نرى كيف أن 'الطبيعة' *phusis* عند أفلاطون، فى هذا الموضع وفى كثير غيره، لا تعنى عالم الظواهر، أى الطبيعة حسب المفهوم العام، بل عالم الحقيقة التى تسمو على الزمن، أو الحقيقة المثالية.

بعد ذلك حين يتناول أفلاطون مسألة إعداد الفيلسوف لأداء عمله المهم والدراسات والممارسات التى تهيّئه لذلك العمل، نجد أصرح معالجة لمسألة علاقة المعرفة بالحقيقة وبالخير. وعلى هذا فالصفحات العشر الأخيرة، أو نحو ذلك، من الباب السادس (502 ج - 511 هـ) تعطينا خلاصة موقف أفلاطون من هذه المسألة الفلسفية المحورية.

كيف نوفق بين تأكيد أفلاطون أن العناصر الضرورية لتكوين طبيعة فلسفية قلّ أن توجد مجتمعة معا فى شخص واحد بل توجد فى معظم الأحوال متفرّقة (503 ب) وقناعة سقراط بأن الفضيلة كلٌّ واحد؟ فى المكان الأول، أعتقد أن نظرة أفلاطون للطبيعة البشرية تختلف كثيرا عن نظرة سقراط، بمثل ما كان التكوين المزاجى للرجلين يختلف. وفى المكان الثانى، أعتقد أن التوفيق ممكن فى هذه النقطة تحديدا إذ أن العناصر التى يقصدها أفلاطون هنا ليست كلّها خُلقية، بل تشمل سمات بدنيّة ومواهب طبيعية. لكن ليس هذا مكان معالجة هذه المسألة تفصيلا.

يقول سقراط إن علينا أن نختبر قابلية طالب الفلسفة لأعظم الدراسات، فيطرح أديمانتوس السؤال الرهيب: ماذا تقصد بأعظم الدراسات؟ (503 هـ - 504 أ). (عند هذه النقطة تحديدا نصل إلى قلب المسألة الميتافيزيقية، بحيث يمكننا القول بأن صفحات ستيفانوس الثمانى التالية، 504-أ-511-هـ، تشكل خلاصة كل فلسفة ميتافيزيقية.)

عند هذه النقطة يرى أفلاطون أن يشير إلى نظريته الخاصّة بالتقسيم الثلاثى للروح *psuchê*. لكن النظرية لا تلعب دورا حقيقيا فى معالجة علاقة المعرفة بالحقيقة، رغم ذكر أفلاطون لها ذكرا عابرا فى هذا الموضع؛ فليس هذا المكان إذن هو الموضع الملائم للنظر فى هذه النظرية.

يتساءل أديمانتوس: هل هناك دراسة أعظم من العدل وبقية الفضائل؟ (504 د). يؤكد سقراط ببساطة وفى عبارة قاطعة أن أعظم معرفة هى صورة الـ خير، *hẹ̄ tou agathou idea megiston mathêma* (وقد تعمّدت أن ألتزم بنَصّ أفلاطون فلم أقل "أعظم معرفة هى 'معرفة' صورة الخير"، كما يفعل المترجمون عادة، 'مصحّحين' صياغة أفلاطون) وأننا لا نعرفها بدرجة كافية. ويقول أيضا إننا كنا نقول هذا على الدوام (504 هـ - 505 أ). هل هذه كلمات جوفاء؟ أليس هذا ما كان سقراط فى كل حواراته يمهّد الطريق إليه؟ الفضيلة كلها واحد، وهى والمعرفة شيء واحد. وحين نسأل: أىّ معرفة؟، يكون الجواب دائما: معرفة الخير. وحين نسأل: ولكن ما الخير؟، يكون الجواب الوحيد الذى يأتينا هو: الخير هو المعرفة. الخير هو ما نصل إليه حين نتبع الفكر الخالص من العوائق إلى موطن العقل الفاعل الخلاق. كلمات أفلاطون هنا تكون واهنة وخاوية إذا أخذناها فى انفصال، ولكنها مفعمة بالمعنى إذا ما أخذناها باعتبارها قمّة المسعى الديالكتيكى لمعنى الكينونة الحقّة، والخير، والعقل كجوانب لا انفصال بينها لكلٍّ واحد، لحقيقة واحدة. إذا وجدنا فى هذا صدى لثالوث اللاهوت المسيحى، فليس ذلك لأنى أضفى مسحة مسيحية على فكر أفلاطون بل لأن اللاهوتيين المسيحيين كانوا من الذكاء بحيث أدركوا ما فى الرؤية الأفلاطونية من خصب وثراء.

هكذا يُقال لنا إن أولئك الذين يقولون إن الخير هو الفهم *phronêsis*، لا يستطيعون أن يقولوا أىّ فهم ذاك، إنما يضطرّون فى منتهى الأمر للقول بأنه فهم الخير (508 ب). إذ يقول أفلاطون هذا فإنه يشير بوضوح للمسعى السقراطى، وأفلاطون يتسق مع جُماع فكره ومنظوره حين يقرّر أننا لا ننال بصيرة تنفذ إلى الحقيقة ونلمح صورة الـ خير إلا فى فعل الديالكتيك الحىّ.

من جديد نحسّ بلمسة تصوّفية حين يشير أفلاطون للـ خير بوصفه ذاك الذى تطلبه كل روح ومن أجله تفعل كل روح كل ما تفعل، تستشفّ حقيقته لكنها لا تستطيع أن تدرك تماما ما هو (505 د - هـ). ربما يلزمنى عند هذه النقطة أن أعمل على تفادى سوء فهم محتمل. إننى أشير للشعور التصوّفى واللغة التصوّفية فى حديثى عن توجّه أفلاطون للـ حقيقة. التصوّف المعنى هنا يتوافق تماما مع العقلانية. إننى أعتقد أن كل كائن إنسانى جدير بهذه الصفة

يعتمل فيه شعور تصوّفي في بعض أوقات حياته: هو وعيٌ بحقيقة مباشرة وتتسم بالكمال على نحو ما. قد يكون موضوع ذلك الشعور أو ذلك الوعي بسيطا جدا: زهرة يراها الإنسان وكأنّما لأول مرة أو مفهوما يعيه جديدا بكامل دلالته. إنني مررت ذات مرّة في سنوات صباي بواحدة من تلك التجارب التي تترك في الروح أثرا لا يُمحى أبدا إذ كنت أقرأ رواية *چين اير* لـ شارلوت برونتي Charlotte Bronte's *Jane Eyre*. إذ وصلت لنهاية الجزء الأول من الكتاب، تملكني شعور مباغت فيّاض الحيوية بأن كل ما كان قد مرّ من قبل في الحكاية يشكل كلّا واحدا كاملا متكاملا. عندئذ، لأول مرة، استوعبت مفهوم الديمومة duration كحقيقة تتجاوز الزمن a supra-temporal reality. مثل هذه التجربة تتأبّى على التعبير بمعنى واحد فقط، ذلك أن مباشرية[36] الشعور immediacy لا يمكن أن تُنقل للغير، لكنْ من الممكن وصفها ومن الممكن تأويلها. إن تجربة التصوّف الديني هي من نفس هذه الطبيعة. يكمن الخطأ في تعبير المتصوّفين المتديّنين عن تجاربهم في كونهم يقدّمون تأويلاتهم في كساء من المفاهيم التقليدية للأديان التي ينتمون إليها. وهذا في حدّ ذاته لا مفرّ منه ولا عيب فيه. كلّ الشعراء يفعلون هذا. ولكن حين تستخدم تلك التأويلات لتضفي مصداقية على معتقدات ينبغي أن تعتبر أساطير، فإن ما كان شعاعا من بصيرة مضيئة يتحوّل إلى أغلال من الخرافة.

(حين يعمل أفلاطون على أن يجعل أديمانتوس يعود مرة أخرى إلى السؤال عما إذا كان الخير هو المعرفة أم اللذة أم شيء آخر (506 ب)، فلنا أن نحدس أنه يحاول أن يزيح جانبا جدلًا كان يجري في بعض الدوائر الفلسفية في ذلك الحين. إن الطريقة التي طُرح بها السؤال من قبل في 505 - ب- د تبدو أشبه بتخطيط لمحاورة ظل أفلاطون يرجئها حتى كتب الـ*فيليبوس* بعد سنوات عديدة.)

حين يضغط كل من أديمانتوس وجلاوكون على سقراط كي يقول ما الخير في رأيه، نراه يتمنع، قائلا إنه لا يقدر حاليا أن يقول ما الخير في رأيه، إلا أنه

([36]) أعتقد أننا بحاجة لهذه الصيغة على ثقلها، وربما لو استطعنا أن نضفي على كلمة 'حضرة' بعدا تصوّفيا لكانت أوفى بالمعنى.

سيحدّثهما عن وليد للخير يماثله كثيرا، *ekgonos te tou agathou ... kai homoiotatos ekeinôi* (506 د-هـ). لم يكن في وسعه أن يفعل غير ذلك. الفلسفة الحقّة ليست جمعًا من المعرفة، إنما هي أسلوب حياة، وأسمى 'معرفة' ننالها عن طريق تلك الحياة هي استنارة تتولد في ذلك المسعى ذاته ولا شيء سواه. وسوف أعود مرة أخرى لمسألة عدم قابلية الخير للبوح في موضع لاحق من هذا الفصل حين أعالج مسألة الديالكتيك.

إنه لشيء عظيم الدلالة أن أفلاطون عند هذه النقطة (507 ب - جـ)، تمهيدا للقول بما يريد أن يقول عن أسمى حقيقة يُتاح لنا أن نبلغها، يجد أن عليه أن يسترجع المفهوم الأساسي للتمييز بين الحالات الفعلية المتعدّدة لصفةٍ ما والصورة الواحدة المعقولة لتلك الصفة — الصورة التي هي كائنة، التي لها كينونة حقة؛ المتعدّد يُحَسّ لكنه لا يُعقل، بينما الصور تعقل لكنها لا تحَسّ. هذا التذكير كان ضروريا ولا غنى عنه إذ أن أسمى حقيقة متاحة لنا، التي نرمز لها بالشمس كوليد للـ خير، ليست سوى موطن ونبع مجال المعقول: العقل الفاعل، فاعلية العقل الخلاق، التي تلد كل الصور، التي لا يكون لكل الأشياء في الدنيا معنى إلا فيها ومن خلالها.

هكذا يجد سقراط أنه من غير الممكن أن يعطي بيانا محدّدا عن ماهية الـ خير فيقدّم أمثولة. الشمس هي وليد ومثيل الـ خير: موقعها، في عالم المرئي، من البصر والمبصَر، يماثل موقع الـ خير، في عالم المعقول، من العقل والمعقول. كما أن العين ترى بوضوح في ضوء النهار فقط، أما في أضواء الليل فترى رؤية معتمة، فكذلك الروح (العقل)، حيث تسطع الحقيقة والكينونة الحقة *alêtheia te kai to on*، تفهم وتعرف وتتمتع بالعقل، أما حين تتجّه إلى مجال الصيرورة المعتم، حيث المتحوّل والبائد، فإنها تظنّ وتتذبذب ولا تتيقّن (507 جـ - 508 جـ). ها هنا لبّ 'الخط المنقسم' الذي نجده بعد قليل في صيغة أكثر تفصيلا وإن تكن تخطيطية. صورة الـ خير هي ما يضفي الحقيقة[37] على الأشياء التي تعرف ويعطي قدرة المعرفة للعارف. وإذ أنها

(37) صححت هنا خطأ في الأصل الإنجليزي انزلقت إليه انسياقا وراء الترجمات الإنجليزية المعتادة، حيث يترجمون *alêtheia* بكلمة truth بينما هي دائما عند أفلاطون تعني الحقيقة لا الصدق.

مصدر المعرفة والحقيقة *aitian d' epistêmês ousan kai alêtheias*، ومع كون المعرفة والحقيقة كليهما جميلين، فإنها غير هذين وتفوقهما جمالا. تماما كما أن النور والبصر مثيلان للشمس لكنهما ليسا الشمس، كذلك فإن المعرفة والحقيقة *epistêmên de kai alêtheian* هما مثيلان للـ خير لكنهما ليسا هما الـ خير، إذ أن الخير يسمو على هذين (508 هـ - 509 أ).

مرة أخرى نتبيّن هنا بوضوح الحَمِيّة التصوفية واللغة التصوفية، وعن حقّ. فصورة الـ خير هى مفهوم الكمال، وهو المفهوم الميتافيزيقى الوحيد الذى يصلح لتمثيل الحقيقة. أنْ يكون لنا مفهوم للحقيقة على المستوى الميتافيزيقى على الإطلاق يعنى أن يكون لنا مفهوم لماهية الكينونة الأكثر كمالا على الاطلاق. قبل أفلاطون وبعد أفلاطون قدّم كثير من المفكرين مفاهيمهم للحقيقة النهائية، للكينونة الأكثر كمالا. لكن أفلاطون هو الذى أدرك أنه – رغم أننا لا نستطيع أن نعرف الـ حقيقة موضوعيًّا – إلا أن مفهومنا للـ حقيقة هو الحقيقة التى نحياها وهو الذى يضفى الحقيقة على كل محتوى تجربتنا. لهذا أعتقد أنه يحقّ لنا أن نعتبر أفلاطون أبا الميتافيزيقا، ولكن ليس ميتافيزيقا التلاعب بالكلمات والتلاعب بالرموز الذى اهتبل له بعض المحدثين ظلمًا اسم الميتافيزيقا.

(حين يعود جلاوكون عند هذه النقطة فيسأل مرة أخرى إذا ما كان ذاك هو اللذة (509 أ)، فإننى أعتقد أن افلاطون إما أن يكون أراد بذلك شيئا من الترويح للقارئ كما يأتى مؤلف التراچيديا بفاصل هزلى لذلك الغرض أو يكون قصد به السخرية من اتّجاه بعض مفكرى عصره).

كما أن الشمس لا تمنح فحسب الأشياء التى ترى قابلية أن ترى، إنما هى أيضا مصدر نشوئها ونمائها وغذائها، فكذلك الـ خير، لا يعطى العارفين قوّة المعرفة فحسب، بل يمنحهم كينونتهم ذاتها، بينما هو فى ذاته يسمو على الكينونة (509 ب). من الواضح أننا هنا بإزاء أساس وأصل كل كينونة. لماذا يصرّ أفلاطون مرارا وتكرارا على أنه يتجاوز ويسمو على كل كينونة وكل حقيقة وكل معرفة؟ لأن الحقيقة النهائية، الكينونة الكاملة، لا يمكن حصرها فى أى واقع محدود محدّد أو معادلتها بواقع محدود محدّد. سوف نعود لهذا المبدأ

الأساسى حين نتعامل مع طبيعة الديالكتيك. (هذا درس تتضمّنه أيضا الـ *بارمنيديس*، درس استوعبه أفلوطين Plotinus، لكن لم يُعِره كثيرون غيره انتباها.)

بعد كل ما قيل حتى الآن، فإننا سنرى أن 'الخط المنقسم' ليس أكثر من تمثيل برسم بيانى لما كان يمكن أن نتعلم من الـ*فايدون* والـ*مينون*. وحين يمهّد سقراط الطريق لتقديم التمثيل بالخط المنقسم فيسأل: "عندك الآن إذن هذان المفهومان، المرئى والمعقول؟" *all' oun echeis tauta ditta eidê، horaton، noêton;* (509 د)، ينبغى أن يكون من الواضح أن الخط، والكهف، وأمثولة الشمس، وكل ما يقوله أفلاطون فى الجزء الأوسط من *الجمهورية* الذى نناقشه هنا، هو متضمّن بالفعل فى التمييز السقراطى بين المحسوس والمعقول.

مجمل 'الخط المنقسم' أن عندنا درجات مختلفة من المعرفة على مستويين. ولعلى لا أفارق وجهة النظر الأفلاطونية كثيرا إذا صوّرت الأمر على هذا النحو: على مستوى عالم الظواهر، يمكن أن تكون لنا تصوّرات أو أوهام فى الدرجة الأدنى، أو يمكن أن تكون لنا مدركات حسّية وظنون فى الدرجة الأعلى. على مستوى المعقول، باستخدام الصور (المفاهيم) يمكن أن تكون لنا معرفة علمية عن الأشياء المحسوسة فى الدرجة الأدنى، ويمكن أن تكون لنا، فى الدرجة الأعلى، معرفة أكثر نقاء تتعلّق بالمبادئ الأولى. يستخدم أفلاطون لهذه الدرجات، صعودا من الأدنى للأعلى، الألفاظ التالية:

eikosia فى مجال التصوّرات الحسّية

pistis فى مجال الأشياء الفعليّة، حيّة وغير حيّة

dianoia فى مجال مفاهيم الأشياء

noêsis، nous فى مجال المفاهيم الخالصة والمبادئ

لم يتفق المترجمون على أى الكلمات الإنجليزية تستخدم فى مقابل كلٍّ من هذه الألفاظ، وأفلاطون نفسه ليس دائما متّسقا فى استخدامه لهذه الألفاظ أو

غيرها من التعبيرات المتصلة بها. ما هو جدير بأن نلاحظه هو أن الدرجات المختلفة من 'المعرفة' تقابل وتتعامل مع درجات مختلفة من الكينونة أو الحقيقة. وعلى هذا فإن العقل لا يتواصل مع الحقيقة بمعناها الأصيل إلا فى المستويات الأعلى للعقل الفاعل حين يتعامل العقل مع المفاهيم الخالصة ولا شيء سواها.

بينما (1) العلوم الموضوعية يمكن أن تكون إما (أ) وصفية، تجريبية، استقرائية، تقوم أساسا على الملاحظة والتجربة والإحصاء وما شابه ذلك، أو (ب) استنباطية، نظرية، انطلاقا من افتراضات وتعريفات، (2) يمكن للفلسفة أن تستخدم القياس التمثيلى analogy والاستنباط هامشيًا، أما فى مراميها الأعلى، على مستوى الديالكتيك، فإنها لا تكون إلا خلّاقة، أو، إذا استخدمنا تعبيرا استخدمته فى موقع آخر، نبوئية. لم يكن أفلاطون معنيًا بـ (1،أ) التى لا يمكن أن تنتج غير معتقدات ظنية *doxa*. كون هذه 'المعرفة' هى ما نعنيه الآن عادة بالعلم، وكوننا ندين لها بما نملك من سيطرة على الطبيعة، وكونها تشكل مع (1،ب) الأساس لإنجازاتنا التكنولوجية، يجعل من الصعب علينا أن نستوعب البصيرة السقراطية - الأفلاطونية الأساسية، بأن كل هذه 'المعرفة'، بكلّ ما لها من منافع عملية، وربما حيوية، لا تعطينا الفهم. هذه فكرة حاولت أن أقدّمها فى *Let Us Philosophize* وفى غيره من كتاباتى. لكنى لن أسمح لنفسى بأن أستطرد أبعد من هذا عند هذه النقطة، خاصة وأن هذا الفصل لا يعالج نظرية أفلاطون فى المعرفة، بل العلاقة بين المعرفة والحقيقة فى فكر أفلاطون، خاصة فى *الجمهورية*.

أن يكون علينا أن نُحيل العلوم الطبيعية إلى منطقة الاعتقاد (الظن) *doxa*، هذا أمر يتضمّنه بوضوح نبذ سقراط للبحث فى الطبيعة كما شرحه فى جزء 'السيرة الذاتية' من الـ*فايدون* (95-102). القول بأن أفلاطون لم يُدخل العلوم الطبيعية فى هذا القسم الفرعى إلا فى وقت متأخّر، فى الـ*تيمايوس*، كما يزعم لى Lee فى الملحوظة التمهيدية للـ 'الخط المنقسم' فى ترجمته للـ*جمهورية* (Penguin Books، 1955، p.274) ، هذا القول يشى بالفشل فى استشفاف روح المنظور السقراطى-الأفلاطونى.

لن أعلق على أمثولة الكهف لأنها تمثل فحسب لما سبق. لقد كان أفلاطون محقًا إذ أتى بالامثولة بعد العرض النظرى لتعزيز وتثبيت النقط الرئيسية فى المناقشة السابقة.

لم يكن أفلاطون ملزَما بأن يضاهى ويوفق بين تفاصيل تصوّرات وأقسام كلٌ من تشبيه الشمس، والتمثيل بالخط المنقسم، وأمثولة الكهف. تلك ثلاثة أنواع من تمثيل رمزى صادق لمفهوم أساسى واحد. لا يدّعى أىّ منها أنه نسخة دقيقة من شىء ما أو أنه يقدّم نظرية مكتملة؛ وعلى حدّ قول سقراط: الله وحده يعلم ما إذا كان التفسير الذى يزمع أن يقدّمه يتصادف أن يكون صحيحا، *theos de pou oiden ei alêthês ousa tunchanei* (517 ب). كل محاولات الباحثين لتقصّى ومناقشة نقاط التوافق والاختلاف بين تلك التصوّرات الثلاثة هى جهد ضائع يحاول أن يقحم على أفلاطون مقاصد أبدا لم يقصدها. كأنما تتوقّع من ثلاث لقطات فوتوغرافية لنفس الشخص، أخذت من زوايا مختلفة، أن تتفق كلّ منها مع الأخرى فى كلّ التفاصيل.

فى محيط المعرفة، فإن صورة الـ خير هى آخر ما نرى والأصعب منالا، ولكن حين نراها فإن العقل يُبيّن أنها مصدر *aitia* كل ما هو صواب وكل ما هو جميل، تَلِد فى مجال المرئى النور ورب النور، وفى مجال المعقول هى الربّة، تمنح الحقيقة والعقل، *alêtheian kai noun paraschomenê* (517 ب - جـ). ها هنا يكتمل امتزاج الإپستيمولوچى والميتافيزيقى. صورة الـ خير هى مبدأ المعقولية الأول وهى كمال الكينونة ونرى أنْ لا كينونة يمكن أن تكون معقولة إلا باعتبارها منبعثة من ذلك المصدر.

كذلك فإن قوّة التعلم والقدرة على فهم كل الأشياء هما متأصّلان فى العقل، وكما لو أن العين كانت لا ترى إلا إذا استدار الجسد بكامله نحو الشىء الذى نريد أن نراه، نجد أننا إذ نتجه بكامل الروح بعيدًا عن مجال الصيرورة متّجهين إلى الكينونة الحقّة، عند ذاك فقط يمكن لنا أن نشهد الـ خير (518جـ - د). المعرفة الحقة هى ارتحال لكامل الروح من عالم الصيرورة إلى عالم الحقيقة والكينونة الكاملة، التى هى الـ خير. وعلينا أن نتذكر أننا إذ نفعل هذا فإننا لا نتجه بالروح إلى أى شىء خارجى بل إلى حقيقة ذاتها. إن الموطن السماوى للصور فى الـ*فايدروس* هو خيال شعرى ورمزية تصوّفية. الشعر والرمزيّة

لازمان لتمثيل طبقة الكينونة الروحيّة التى فيها، وفيها وحدها، يبلغ الكائن الإنسانى أسمى كمال يُتاح له أن يبلغه.

التعليم إذن هو فن توجيه الروح؛ التعليم لا يزرع النور والبصر فى الروح من الخارج، بل إذ يدرك أن النور أصله فى الروح، يعلم أنه لا يلزمها إلا أن توجّه فى الاتجاه الصحيح (518 د). وكما أن المعرفة لا تقحَم من الخارج فى داخل العقل وإنما توجد فى العقل نفسه، فكذلك الحقيقة التى نطلبها ليست شيئا غريبا عنّا بل هى حقيقة أصل ومنبع عالم المعقول، مبدأ العقل الفاعل ذاته. والتعليم الحقّ هو أن ندير كلّ الروح (العقل) فى اتجاه الكينونة الحقة. كان سقراط قد أكد دائما أن من يعرف الخير يصبح خيّرا. بالنسبة لسقراط ظلّ ذلك دائما مبدأ أخلاقيًا. والآن يقول أفلاطون: أنْ نعرف الخير يعنى أن نتحد بالخير. إنه ترجم المبدأ الأخلاقى إلى مبدأ ميتافيزيقى.

فيما يلى ذلك يرسم أفلاطون الخطوط العريضة لبرنامج التربية الذى يسعى لأن يستدير بالروح فى اتجاه الكينونة الحقة، صورة الـ خير. المبدأ القائد فى كل برنامج أفلاطون فى التربية هو أن التعلم يجب أن يُطلب فى – ويوجَّه إلى – ذاك الذى هو دائما كائن، *aei ontos*، لا إلى ذاك الذى يصير ويفنى (527 ب). لسنا بحاجة لأن نتتبع هنا بالتفصيل برنامج الدراسات الأفلاطونى، لكن من الضرورى أن نقف عند الرأس المتوّج ــــ الديالكتيك.

يُنهى كورنفورد Cornford ملحوظته التمهيدية للقسم الذى يعالج برنامج التعليم بقوله: "حين نكون قد تعلمنا كيف نفكر عن الكِبر والصِغَر فى ذاتهما، وأن نسأل عن ماهيتهما، نتعامل مع موضوعات معقولة ونكون قد تركنا الأشياء المحسوسة خلفنا" (صفحة 236). صياغة العبارة هنا يمكن أن تكون مضللة ويمكن أن تقود لتفسير خاطئ شائع لفكر أفلاطون. لا أحد استطاع أبدا أن يفكر عن الكِبر فى ذاته، أو الصِغَر، أو العدل، أو أى شىء من هذا، وأفلاطون لم يقل فى أى موضع أى شىء عن أىٍّ من الصور. إنه يقول فى الـ*فايدون* و*الجمهورية* وفى غيرهما إننا فى أسمى مراقى الفكر نعقل بواسطة وعن طريق ومن خلال الصور، ولكن ليس عن الصور. حين نسأل مثلا: ما الجمال فى ذاته؟، كما دأب سقراط أن يفعل طوال حياته، نجد أنفسنا مضطرّين لأن نعترف

بأننا لا نستطيع أن نقول أى شىء عن الصور، وأن كل ما نعرف هو أنه بالجمال تكون كل الأشياء الجميلة جميلة.

بعد تقديم الخطوط العريضة لبرنامج الدراسات، مرورا بالحساب، والهندسة، المستوية والفراغية، والفلك، والهرمونيقا، يخبرنا أفلاطون بأن كل ذلك كان مجرّد مقدّمة للدراسة الرئيسية؛ فأولئك الذين تمكنوا من تلك الدراسات ليسوا بعد ديالكتيكيين، *ou gar pou dokousi ge soi hoi tauta deinoi dialektikoi einai* (531 د). يمكننا القول بأن أولئك هم المهنيّون والعلماء المتخصّصون عندنا، مع قادة الإعلام والسياسيين. ما أكثر ما يغرقوننا به من الهراء حين يظنون أنفسهم مؤهّلين للحكم فى مسائل الغايات النهائية وفى المبادئ الأولية!

يعلق كورنفورد Cornford على مقاربة الفيثاغوريين وأفلاطون للفلك فيقول: "لم يكن هناك اعتبار لقوى فيزيقية تسبّب التحرّكات" (صفحة 246). هل نعرف أىّ قوى فيزيقية تسبّب تحرّك الأجسام 'السماوية'؟ هل نعرف أىّ قوى فيزيقية على الإطلاق؟ هذا مثال للاستخدام اللغوى غير المنضبط الذى يعمل على استمرار الوهم بأن العلم يعطينا معرفة بالأسباب، ويجعل من الممكن لعلماء بارزين أن يتعلقوا بأمل أن يمكننا البحث الفيزيقى يوما ما من أن نفهم لماذا حدثت 'الفرقعة الكبرى' Big Bang – أو أيًا ما يكون ما جعل الكون ينشأ – غير مدركين أن غاية ما يستطيعه البحث أو التنظير العلمى هو أن ينتج وصفا لوضع للأمور يسبق وضعا آخر للأمور. كل ما يستطيعونه هو أن يتذكروا أى الظلال أتى أوّلا، وأيّها أتى لاحقا، وأيّها أتى متزامنا، حسب تعبير أمثولة الكهف (516 جـ - د)، وكما رأى هيوم Hume فى وضوح.

إذا لم يكن بمقدورهم أن 'يقدّموا وأن يستقبلوا المفاهيم'، *dounai te kai apodexasthai logon*، فلن يعرفوا شيئا مما نقول إنهم ينبغى أن يعرفوه. أن 'يقدّموا وأن يستقبلوا المفاهيم'، ذلك هو الديالكتيك، لكن هذه الكلمات التى تبدو بسيطة بطريقة خدّاعة هى محيط لم تُسْبَر أغواره وتتطلب منا أن نعيرها كل الاهتمام.

حين نطلب الحقيقة *ho estin* (ما هو كائن) بالديالكتيك، خالصا من كل ما هو محسوس، ونثابر حتى ندرك الـ خير، عندئذ نبلغ غاية العقل الفاعل (532 أ-ب). من خلال كل هذا الغمام التصوّفي، ألا نتبيّن ذات سمات الحيرة *aporia* السقراطية العتيدة وذات الجهل الفلسفي، حين كان البحث عن الخير يقودنا إلى المعرفة ويقودنا البحث عن المعرفة إلى الخير، ويتكشّف أن الخير والمعرفة ليسا إلا ذلك السعي الدائب عن ذلك الشيء الواحد الذى هو الخير والمعرفة فى آن واحد والذى لا نجده إلا فى ذلك العقل الفاعل الذى لا ينى والذى يسعى دواما لتلك الحقيقة المراوغة؟

فكرة الـ خير فينا هى أسمى مفهوم للـ حقيقة عندنا، وإذا كانت الكينونة الكاملة وحدها تعقل – إذ كيف يمكن لما هو غير كامل أن يحفظ ذاته، أن يأتى بذاته أو يأتى بأى شيء للكينونة؟ – عندئذ نشعر بأنه لا يمكن أن يكون مفهومنا للـ حقيقة النهائية إلا على مثال مفهوم الـ خير عندنا. نشعر بأنه لا يمكن لكينونة العالم ولكينونتنا نحن أن تُعقل إلا فى ضوء مبدأ أن الـ حقيقة النهائية لا بدّ أن تكون عاقلة وخيّرة.

من قبل حين طلِب من سقراط أن يقول ما صورة الـ خير فى رأيه، لجأ إلى التشبيه، والآن إذ يسأله جلاوكون أن يعطى بيانا عن الديالكتيك ومختلف أنواعه ووسائله (532 د - هـ)، يقول سقراط لجلاوكون إنه لن يستطيع أن يفهمه لأن ما يكون على سقراط أن يقدّمه ليس تصويرا *eikona*، وإنما الحقيقة ذاتها *auto to alêthes*، كما تبدو له *ho ge dê moi phainetai*، ومع ذلك لن يستطيع أن يؤكد إن تكن حقا كذلك أو ليست كذلك *ei d' ontôs ê mê*، *ouket' axion touto diischurizesthai* (533 أ). أهذا تذبذب أم تهرّب أم تناقض صارخ؟ قد يكون الأمر جزئيّا هذا وجزئيّا ذاك ولكنه أيضا شيء فيما وراء وفوق كل ذلك. إن سقراط لا يؤكد ما إذا كان الأمر كذلك أو ليس كذلك ولكنه يؤكد أن هناك شيئا ما نشهده *all' hoti men dê toiouton ti idein*، *ischuristeon* (533 أ). فى أسمى مراقى العقل الفاعل، لا يمكن تكبيل الحقيقة فى صياغة محدّدة، إنما يمكن أن تكتسى تعبيرا صادقا بالرمز والأسطورة. سوف نعود لهذا فيما بعد إذ أن له أهميّة قصوى.

لدينا درجات متباينة من المعرفة. (لنسمح لأنفسنا بقدر من التحرّر فى استخدام المصطلحات هنا). عندنا معرفة إمپريقية، تتعلق بأكملها بالأشياء المحسوسة. وعندنا معرفة نظرية – الرياضيات والعلوم الموضوعية – التى تبقى مع ذلك أدنى من مستوى الديالكتيك لأنها لا تُخضع مفاهيمها وافتراضاتها الأساسية للتساؤل؛ إنها لا تتسامى على مبادئها الأولى: إنها تستطيع أن تخضع مبادئها الأساسية للنقد، ومن آن لآن فإنها بالفعل تُخضعها للنقد، ، لكنّها عند ذاك تبدل هذه بأخرى تكون بالضرورة – بمقتضى ذات طبيعة العلم الموضوعى – مفترَضة بغير إخضاع للتساؤل *mê dunamenai logon didonai autôn* (533 ب - جـ). وعندنا بعد ذلك الديالكتيك – منهج الفلسفة – الذى هو وحده يمضى فى طريقه باجتثاث مفترضاته *tas hupotheseis anairousa*، ليستند إلى مبدأ أوّل آمن *ep' autên tên archên hina bebaiôsêtai* (533جـ -د). لكن هل يستطيع أبدا أن يدّعى امتلاك مثل هذا المبدأ؟ هل يعطينا أفلاطون مثل هذا المبدأ فى أىّ صياغة مفصّلة محدّدة؟ هل استطاع أىّ فيلسوف أبدا أن يُنتج أىّ صياغة كهذه إلا ومزّقها غيره من الفلاسفة إربًا إربًا؟

يقول كورنفورد Cornford فى تذييل (صفحة 254): "يبدو أن الفقرة أعلاه تصف الاستخدام الخاصّ للديالكتيك لنقد مقدّمات premises العلوم الرياضية وتوكيدها نهائيا، وهكذا 'إزالة' طبيعتها الافتراضية." إننى لا أستطيع أن أقبل هذا التأويل المميّع. الديالكتيك يدمّر الافتراضات تماما، ويظهر أنها – مهما تكن صالحة لأغراضها الخاصّة – فإنها زائفة من حيث أنها لا يمكن إلا أن تنطوى على تناقضات. لا مقولة محدّدة يمكن أن تخلو من التناقض. هذا فحوى ومضمون الـ*پارمنيديس*.

أن يعطى المرء بيانا عقلانيا عن مقولاته لا يتحقّق تماما إلا حين تهدم أسس المقولات تماما. الفلسفة على هذا عمليّة إيقاعية، تبنى الأسطورة فتهدمها — هذه عمليّة انبساط وانقباض نبض القلب للعقل الحىّ؛ إذا توقفنا عند الانقباض تكون عندنا النظرية وقد تحجّرت فى خرافة؛ وإذا توقفنا عند الانبساط، نكون فى حالة وجود لا حياة فيه، خاو من كل معنى وكل قيمة. الحياة الفلسفية الحقّة تتطلب أن نتفلسف، وأن نتفلسف يعنى أن نبنى دواما أساطير وأن ندمّر دواما أساطيرنا.

حين يبلغ الفيلسوف رؤية الـ حقيقة، وهذه تصفها *الجمهورية* تماما كما تصفها *المأدبة*، بأنها رؤية لا يمكن البوح بها، فإن الفيلسوف، رجلا كان أو امرأة، لا يستطيع التعبير عن الحقيقة التى يشهدها إلا من خلال المجاز والأسطورة. المجازات والأساطير ذات قيمة من حيث إنها تعبّر عن كمال الـ حقيقة. ولكنها تبقى مجازات وأساطير. أين إذن يكمن تفوّق الفلسفة على العلوم الموضوعية؟ يكمن تفوّق الفلسفة فى أن الفيلسوف، مثله مثل الشاعر، يدرك ويعترف بأن أساطيره ليست إلا أساطير. لا صياغة محدّدة يمكن أن تكون نهائية: لا 'صدق' محدّدا هو أقدس من أن يُحطم ويصبح أنقاضا. قيمة الفلسفة تكمن فى أنها تفسح مجالا لفاعلية العقل الفاعل الخلاق.

يقول أفلاطون إن من لا يستطيع أن يميّز صورة الـ خير من كل ما عداها، وأن يدعمها بالعقل، لا يمكن أن يقال إنه يعرف الـ خير (534 ب - د). إننى أعترف بأننى لا أستطيع أن أكوّن فكرة واضحة عمّا يمكن أن يكون أفلاطون قد أراد بهذا القول. هل كان يشير إلى بعض التدريبات الشكلية التى كانت تمارس فى الأكاديميا (على افتراض أنه كان قد أسّس الأكاديميا قبل كتابة *الجمهورية*)؟ يقال لنا إن أفلاطون أعطى محاضرة نظرية رسمية عن الـ خير. لو أنه قال أىّ شىء إيجابى فى تلك المحاضرة، فلنا أن نفترض أن أرسطو كان ليعرف ذلك. لكن أرسطو، بقدر ما أستطيع أن أتبيّن، لا يخبرنا بشىء فى هذا المجال غير ما يمكننا أن نجده فى المحاورات.

ماذا يعنى أفلاطون بالديالكتيك؟ — كان هذا موضوعا آخر لجدل لا ينتهى بين الباحثين؟ السبب فى ذلك أنه لم يكن فى نيّة أفلاطون أن يقول شيئا محدّدا عن الديالكتيك، ولا كان فى مقدوره أن يفعل لو أنه أراد. ذلك أن الديالكتيك، بالنسبة لأفلاطون، كان أسمى مراقى التفكير الفلسفى: أن يحدّد معنى الديالكتيك يعنى أن يحدّد معنى الفلسفة، وذلك بالضبط ما كان أفلاطون يفعل أو يحاول أن يفعل فى هذا الجزء المحورى من *الجمهورية*، بل فى المحاورات ككلّ. إننا لا نتجاوز الحقيقة إذا ما قلنا إن الديالكتيك الأفلاطونى هو ما عناه سپينوزا Spinoza بالفهم تحت هيئة الأزل *sub specie aeternitatis*: فإذا ما طلبنا تحديد ذلك المعنى لم نكن لنجد ذلك التحديد إلا فى كتاب *الأخلاق* لـ سپينوزا Spinoza's *Ethics* ككلّ.

الفصل السابع

الحُجّة فى *الجمهورية*

ملاحظة تمهيدية

هذا الفصل، الذى أردته أصلا كمحاولة لفحص حُجّة *الجمهورية* كمثال للطبيعة الحقة للحُجّة الفلسفية، تطوّر فأصبح شيئا أشبه بأن يكون تعليقا جاريا على *الجمهورية* ككل، يدعم، على ما أرجو، تأويلى لأفلاطون، أو ما أسمح لنفسى بأن أدعوه صيغة الأفلاطونية التى أحاول تقديمها.

إننى أزعم (1) أن *الجمهورية* ليست فى المكان الأول عن أحسن مؤسّسة سياسية ممكنة، بل عن أحسن حياة ممكنة للكائن الإنسانى؛ (2) أن *الجمهورية* لا تحاجج لإثبات أطروحة أو منظومة من الأطروحات، بل تعلن نبوئيّا عن رؤية، فهذه هى الوظيفة الحقة لكل فلسفة أصيلة.

فى هذا الفصل وفى مواقع أخرى – خاصّة فى *Let Us Philosophize* – أستخدم كلمة 'الأسطورة' بمعنى خاصّ موسَّع. (انظر *Let Us Philosophize*، خاصّة الباب الأوّل، الفصل الثامن، والقسم الخاصّ بالديالكتيك فيما يلى). للتفريق بين هذا الاستخدام الخاصّ والاستخدام العادى لهذه الكلمة، خاصّة فى هذا الفصل حيث يعنينا كثيرا كلا المعنيين للكلمة، كنت فى الأصل الإنجليزى قد استخدمت الكلمة اليونانية وجمعها *muthos/muthoi* عند الإشارة للأساطير اليونانية المعروفة بمعناها العادى، وكنت أستخدم اللفظ

الإنجليزى myth ومشتقّاته حين أريد المعنى الخاصّ المقصود هنا. أما فى هذه الترجمة العربية فإننى قد أقرن اللفظ العربى بالكلمة اليونانية حين أقصد المعنى العادى، تاركا للسياق أن يبيّن حالات الاستخدام الاصطلاحى الخاصّ.

مقدّمة:

المحاجّة فى الفلسفة

إن طبيعة وحدود ووظيفة المحاجّة فى الفلسفة هو موضوع يكتنفه الكثير من التشوّش والكثير من الافتراضات التى لم تخضع للمساءلة، وكل هذا يُلحِق بالتفكير الفلسفى أضرارا خطيرة. إننى أقدّم منظورا للمحاجّة الفلسفية أجده ممثلا فى المحاورات الأفلاطونية، وبصفة رئيسية فيما يمكن أن يُعدّ أحسن أعمال أفلاطون حُجّة، أى *الجمهورية*.

فى وقت ما كنت من الحماقة بحيث قلت أنْ لا دور للمحاجّة تؤدّيه فى الفلسفة. (انظر "Philosophy as Prophecy" فى *The Sphinx and the Phoenix*، 2009). إننى لا أتراجع عمّا أردت أن أقرّره بقولى ذاك، لكننى أعرف أننى أخطأت إذ استخدمت كلمة المحاجّة argument بمعنى ضيّق جدّا، قاصدا الإثبات بالبرهان المنطقى. نادرا ما تنحصر المحاجّة فى ذلك. نحن نحاجج لننقل وجهة نظر، لتوضيح فكرة، أو لإظهار ما هو متضمّن فى وجهة نظر معيّنة. التفلسف ينطوى على أنواع مختلفة من المحاجّة بهذا المعنى الواسع للكلمة.

من الناحية الأخرى، فإن معظم الفلاسفة المحترفين يؤكدون أن المحاجّة هى القلب النابض للفلسفة. ما كنت لأنازع فى ذلك لو أن المحاجة أخِذت بمعنى فيه سماحة ورحابة، معنى يوازى مفهوم العقلانية rationalism؛ لكنى أعتقد أن معظم من يقولون هذا القول يقولونه وفى خلفية أذهانهم البرهنة والاستدلال المنطقى بقصد الوصول إلى صدق نهائى. المحاجّة بهذا المعنى الضيّق هى ما أعنى حين أقرر أن ليس للمحاجة فى الفلسفة إلا دور هامشى، دور مساعد فحسب، بل إنى أذهب إلى حدّ القول بأن الاستدلال المنطقى والبرهان غريبان عن التفكير الفلسفى الأصيل.

ثمّة وجهة نظر ذات قربى بذلك الموقف، أو هى تعبير مختلف عن ذات الموقف، ترى أن وظيفة الفلسفة هى إيجاد الحلول للمشاكل. وإنى أحتجّ على هذا التوجّه أيضا. فى رأيى أن الجانب الخلاق من التفلسف هو صياغة المسألة. المسألة الفلسفية تخلق كونا معنويا a universe of discourse، يجول فيه العقل إلى ما لا نهاية، لكن لا يمكن أبدا تجميده فى هيئة حل نهائى. والأمر كذلك لأن المسألة الفلسفية لا علاقة لها بعالم الموجودات الموضوعية حيث يمكن لنا الحصول على إجابات صادقة عن أسئلة تتعلق بالواقع. المسألة الفلسفية تتعلق بعالم المعنى حيث تكون لنا 'أساطير' فحسب، 'أساطير' تجد ضمان حقيقتها فى معقوليّتها. (هذا يصدق أيضا على كل علم نظرى، ولكن، اتساقا مع إصرارى على التفرقة الجذرية بين الفلسفة والعلم فإنى أفضّل أن أبقى بمنأى عن كل مناقشة علمية) .

فى هذا الفصل أعتزم أن أفحص حُجّة *الجمهورية*، أو بتعبير آخر، النسق الفكرى أو الهيكلة الفكرية للـ*جمهورية*، لاكتشاف الطبيعة الحقة للمحاجّة الفلسفية الأصيلة (وعلى أمل أن أظهر أن لغة الفقرة السابقة التى تبدو ملغزة لا تنطوى فى واقع الأمر على أى إلغاز). وإننى أعتقد أننا لو أجرينا فحصا مماثلا لأكثر أعمال أرسطو تماسكا وأكثرها دقة فى المحاجّة، أو لأعمال أىٍّ من الفلاسفة المحدثين، لوصلنا لنفس النتائج التى أصل إليها فى هذه الدراسة.

وربما يحسن أن أحدّد صراحة منذ البداية ما أعتزم أن أصل إليه. إننى أقرّر أن كل فلسفة (أجل، أقول كل فلسفة، فمن الممكن أن تكون هناك فلسفات عديدة صالحة، بمثل ما يمكن أن يكون هناك العديد من القصائد الجيّدة أو الأعمال الفنية الأصيلة) ــــ أقرّر أن كل فلسفة هى محاولة خلاقة توجد مفاهيم ومُثلا ورؤى تضفى لونا ومعنى على معطيات التجربة. الفيلسوف لا يبحث عن المعقولية فى عالم خارجى، بل يخلق معقوليته ويخلق حقيقته. العمل الفلسفى على هذا يماثل تصويرا لمنظر طبيعى أو تشكيلا فسيفسائيا له مصداقيته الجمالية. إننى أعتزم أن أبيّن أن محاجّة *الجمهورية* هى من نوع هذا الإبداع الفسيفسائى، وأننا ــ إذا استبعدنا الحوار السقراطى فى الباب الأوّل، الذى لا يبرهن شيئا ــ فسنجد أن كل برهان أو استدلال منطقى فى هذا العمل الأفلاطونى الكبير يتعلق فقط بتفاصيل هامشية أو عارضة.

إن الفلاسفة المحترفين مولعون بكلمة 'الاستدلال' وكلمة 'التعريف' (أو 'التحديد') وقد اعتادوا استخدام هاتين الكلمتين ومشتقاتهما استخداما لا يلتزم الدقّة. وما كنا لنجد فى ذلك ضررا لو أننا اعترفنا بأننا نستخدم هذه الكلمات استخداما متحرّرا. ولكن حين يقترن الأمر بالافتراض الشائع بأن غاية الفلسفة هى أن تعطينا 'معرفة صادقة'، فإننا نميل لأن نُحَمِّل هذه المصطلحات أكثر مما تحتمل. لهذا فإننى أحرص على اجتناب استخدام هذه الكلمات وأحاول أن أبيّن أن الاستدلال والتعريف – إذا قصدنا المعنى الدقيق للكلمتين – ليس لهما فى الفكر الفلسفى إلا دور هامشى وثانوى.

دعونى أكن واضحا بشأن ما أريد أن أنكر حين أقول إن الحُجّة الاستنباطية والبرهان ليس لهما إلا دور معاون وهامشى فى الفلسفة. حين أقول هذا فإننى أقصد بشكل رئيسى أن أعارض أولئك الفلاسفة التحليليين Analytical philosopophers الذين يريدون أن يحيلوا الفلسفة إلى فرع من الرياضيّات، بترقيماتهم وتكميماتهم ومعادلاتهم notations and quantifiers and equations. لكنى أريد أيضا أن أصحّح افتراضا وتوكيدا تبناه معظم الفلاسفة حتى الآن، إما صراحة أوضمنيّا، دون مساءلة — افتراضٌ أن غاية الفلسفة الوصول إلى صدق يمكن التحقّق منه.

إذا ما تابعنا أى مناقشة فى حياتنا الفعليّة، بين طرفين أو أكثر من الأطراف، فى أى مجال وعلى أىّ مستوى من الذكاء أو الحذق، فإننا لن نجد إلا القليل جدّا من التفنيد المباشر لموقف الطرف الآخر والقليل جدّا من الإثبات المنطقى للموقف الذاتى. ما نجده فى كلّ خطوة من المناقشة هو محاولة لجعل الموقف الذاتى لهذا الطرف أو ذاك أكثر وضوحا، وأكثر تناسقا، وأكثر احتواء للمزيد والمزيد من العوامل ذات الصلة بموضوع المناقشة. وهذا ينطبق أيضا على المناقشة الفلسفية فى أحسن أحوالها. الغرض هو إعطاء منظور أشمل وأعمق — لأىّ شىء؟ للا شىء! لأنه ليس منظورا لشىء موضوعى، بل هو رؤية ذاتية المحتوى. وهذا هو ما نجده فى *الجمهورية*، أو فى أىّ عمل فلسفىّ جيّد أو أىّ عمل أدبىّ بصفة عامة.

يرفض أفلاطون الخضوع لاستبداد الكلمات. أولئك الفلاسفة التحليليون Analytical philosophers الذين يحاجّون ضدّ أفلاطون بتشريح كلماته بدلا من أن يتشرّبوا معناه بالانفتاح على جوّ ما يقول وعلى منحاه العام، أولئك

يخطئون فى حقّ أفلاطون ويخطئون فى حقّ أنفسهم إذ يحرمون أنفسهم من إمكانية أن يفهموه. إن أولئك الفلاسفة التحليليين إذ يركزون دون مبرّر على كلمات يميتونها بأن ينتزعوها من السياق الذى يمدّها بنبض الحياة، وعلى مسائل لم يطرحها أفلاطون أصلًا أو لم يعطها الكثير من الاهتمام لأنها لم تكن جوهريّة لمقصده، يقحمون على أفلاطون أفكارا غير أفكاره ثم يتباهون بتفنيد تلك الأفكار التى هى من صنعهم. وبهذا يثبتون أن أفلاطون كان له كل الحقّ فى الاسترابة بكلّ فكر مكتوب إذ أن الكتاب لا يملك أن يدافع عن نفسه. لكى نفهم كتابا جيّدا علينا أن نأتيه بقلب سليم ونيّة خالصة، بينما يأتى الفلاسفة التحليليون إلى العمل الفلسفى بروح المتقاضى المصمّم على كسب قضيّته.

إننى لا أطيق ذلك التشريح الحاذق لتفاصيل الحُجج كما لو كانت نظريات رياضية. الحُجج فى عمل فلسفى لا تشيّد صرحا منطقيّا. إنها تنير المفاهيم، تزيل طبقات من العتمة، تضيف لمسة لون، ترسم ملامح، وكلّ هذا يكوّن مشهدا فكريّا ذا قيمة جماليّة. إن خطوات الحُجّة الفلسفية قد تتسم بدرجات متفاوتة من الاتساق، والدلالة، وقوّة الإقناع، لكنها لا تشكل أبدا منظومة استنتاجيّة منطقيّة سديدة، إلا حيث تكون تكوينا شكليّا لا حياة فيه. هكذا فإن النقد الشكلى لتفاصيل حُجّة فلسفية يمكن أن يكون تمرينا ذهنيّا شيّقا ومفيدا. لكن قيمة العمل ككل ينبغى أن يُحتكم فى شأنها لمعايير رحابة وعمق وجمال الرؤية التى يقدّمها العمل. وعلى هذا فإننى لا أفحص هنا الخطوات التفصيلية لأى حُجة معيّنة إلا حيث يمكن أن يكون لتلك الخطوات أثر على الصورة الكليّة. كما إننى لا أرى فائدة فى أن أعلق على نقد الباحثين لحُجج معيّنة، إذ أنى أرفض من حيث المبدأ فكرة أن تكون الحُجج الفلسفيّة قابلة للإثبات بالبرهان.

لقد أفسد الفلاسفة التحليليّون الفكر الفلسفى الحديث، ليس فقط من حيث إن إصرارهم على الإثبات الاستنتاجى يعارض الطبيعة الحقة للفلسفة، بل وأيضا لأن جرأتهم على تشريح أى جزء من حُجّة فلسفية فى عزلة عن الكلّ يُفرغ أكثر الأعمال الفلسفية عمقا من كل قيمة ومن كل مغزى. إن معنى كل مقولة، بل معنى كل كلمة مفردة، فى عمل فلسفى، تتحدّد فى الكل وتتحدّد بالكل، ولا يمكن إدراك معناها إلا حين ترى فى الكلّ.

إننا إن أزلنا من اللغة كل غموض وكل التباس فى المعنى نجعلها جسما لا حياة فيه. عندئذ تصبح منظومة من الرموز المجرّدة التى تنتج استنتاجات تحليلية سليمة شكليًا، لكنها لا تستطيع أن تنتج أو تبلغ أو تلهم فكرا أصيلا. اللغة الحيّة تؤدّى عملها بطريقة خلّاقة؛ إنها تنشئ فكرا جديدا إذ تستكشف مناطقها التى تكتنفها الظلال؛ إنها تلهم أفكارا جديدة إذ تستثير إيحاءات وإيعازات. اللغة لا مناص من أن يعتريها النقص. هذه نعمة. أوجه النقص فى اللغة تستثير على الدوام تطوير صياغات جديدة خلّاقة تبقى دوما بدورها ملبسة بالنقص. بهذا وحده تتواصل حياتنا ككائنات عاقلة. الفلاسفة التحليليّون يريدون أن يجعلوا منا كمبيوترات بالغة الكمال، خالية من الحياة.

ما موضوع *الجمهورية* ؟

كل عمل لأفلاطون له أكثر من بعد ويعالج العديد من الموضوعات. من الشائع أن تعتبر *الجمهورية* كعمل فى الفلسفة السياسيّة، ومما لا شك فيه أن الكتاب يحتوى الكثير من الفكر السياسىّ، خاصّة فى التحليل النفاذ للمؤسسات السياسية الكائنة آنذاك ونقدها فى البابين الثامن والتاسع. ولكن على ذلك الأساس وحده ربما كان الأجدر بنا أن نقول إن كتاب *الجمهورية* يُعنى فى المكان الأوّل بفلسفة التربية. إننى أفضّل القول بأن الموضوع المحورى والأكثر أهميّة فى *الجمهورية* هو طبيعة الحياة الحسنة، وما تلك إلا الحياة الفلسفية.

يمكننا أن نفهم الحوار السقراطى على أنه يُظهر أنْ لا شئ – لا كائن مفردا ولا مفهوم واحدا – يمكن أن يُفهم منفردا. وعلى هذا لاينبغى أن يدهشنا أن نجد البحث عن معنى مفهوم العدل فى *الجمهورية* يقودنا إلى تمحيص كل الفلسفة والحياة الفلسفية ويصل بنا إلى رؤية للأساس النهائى لكل كينونة، وكل معرفة، وكل قيمة. فكما تبيّن سپينوزا Spinoza، لا يمكن لشىء على الإطلاق أن يفهم حقا إلا إذا رأيناه فى هيئة الأزل *sub specie aeternitatis*.

حين يبدأ شاعر نظم قصيدة فإنه لا يحدّد خاتمة معيّنة كهدف ينبغى أن يبلغه. إنه يبدأ بانطباع معيّن أو شعور أو فكرة كبذرة تتوق لأن تنبُت وتنفتح وتتطوّر. هكذا الحال فى كل عمل خلّاق. تبدأ *الجمهورية* بمثال للحياة الخيّرة، يرمز لها الشيخ الوقور كيفالوس. تمضى *الجمهورية* بعد ذلك فترسم صورة الحياة الخيّرة وتصف ما يتطلبه تحقيق تلك الحياة الخيّرة فى الكائنات الإنسانية.

حسب قراءتى، حيث لا يُعَدّ وصف المدينة النموذجية إلا – كما يقول أفلاطون صراحة – تمثيلا على مقياس رسم كبير لما نحاول أن نتبيّنه فى الكائن الإنسانى الفرد —— حسب تلك القراءة، ماذا تكون الخطة العامة *للجمهورية*؟ الباب الأول الذى يجرى على نمط الحوار السقراطى التقليدى ينتهى بالحيرة مثل كل حوار سقراطى. قد يكون ذلك الباب الأوّل قد كتب أصلا كواحد من تلك الحوارات الباكرة وقد لا يكون الأمر كذلك. على كل حال فإنه عند هذه النقطة يحدّد أفلاطون لنفسه مهمّة جديدة ينجزها. إننا لا نستطيع أن نحصل على تعريف شكلى (على النمط الرياضى) للعدل *dikaiosunê* (الصلاح)، لكننا نستطيع أن نحصل بوسائل أخرى على بصيرة فى معنى العدل (الصلاح) وسنرى بالضرورة عندئذ أنه أسمى خير للكائن الإنسانى، كما كان سقراط يؤكد دائما.

يحدّد أفلاطون هذه المهمة الإضافية دراميًا من خلال التحدى الذى يتقدّم به كل من جلاوكون وأديمانتوس لسقراط فى الباب الثانى.

يقترح 'سقراط' عندئذ أنه قد يساعدنا فى العثورعلى ما نبحث عنه أن نقيم نموذجا على مقياس كبير حتى نستطيع أن ننظر العدل فى مدينة بدلا من أن ننظره فى فرد. يتم التخطيط الأولى للمدينة النموذج فى البابين الثالث والرابع. فى نهاية الباب الرابع يستخدم أفلاطون مثال المدينة النموذجية ليُظهر العدل فى الفرد فى هيئة التكوين السوىّ للروح. ثم يمضى قدما فى تطوير النموذج ليبيّن أن المدينة المثالية، إن كان لها أبدا أن تكون، ستدين بامتيازها لحكمة حاكمها الفيلسوف. وريثما يبيّن ما يعنى بالفيلسوف (فى 472- أ -541- ب، وهذا الجزء ليس أبدا استطرادا كما يقرّر الكثير من المعلّقين، بل هو قلب المشروع كله) نكون قد تبيّنا أن أعظم خير للإنسان هو الحياة الفلسفية، والحياة الفلسفية هى التواصل التصوّفى مع الـ حقيقة (صورة الـ خير)، حيث العقل الفاعل والفضيلة والكينونة الحقة شىء واحد.

فى البابين الثامن والتاسع يتابع أفلاطون تطوير المثال ليؤكد ما كان قد وضح تماما من قبل، ألا وهو أن الحياة الفلسفية – الحياة فى نعيم دفء شمس الـ خير – هى الأسعد والأفضل. ويتبع من ذلك بالضرورة أننا كلما بعدنا عن ذلك كنا أكثر شقاء.

يتفق كل المعلقين على أن الباب العاشر هو مجرّد ملحق، يعود جزؤه الأول، لسبب أو لآخر، لتجديد الهجوم على الشعر، ويلخص جزؤه الثانى الدرس فى أسطورة *muthos*، كما فى الـ*جورجياس* والـ*فايدون*. ولكن، اجتنابا لأى سوء فهم، علىّ أن أقرّر مرّة أخرى أننى لا أنكر أن يكون أفلاطون قد قصد لتعليقاته السياسية أن تكون ذات دلالة للمشهد الهيلينى المعاصر.

الحُجّة فى *جمهورية* أفلاطون

مدخل: البحث عن الصلاح

ليست فاتحة *الجمهورية* (327 أ-331 ب)، بتفصيلاتها البديعة، مجرّد حلية خارجية. إنها جزء لا يتجزأ من البناء الجمالى. الجو الاحتفالى الوادع، واللهجة الودود المرحة للمناقشة المبدئية، تؤدى بنا إلى صورة كيفالوس، الشيخ الهرِم القانع، وتمثيله الحكيم، بالكلمة وبالفعل، لتفوّق ملذات العقل على ملذات الجسد. يقف كيفالوس شاهدا على الحياة الخيّرة، ولو أنها، فى حالته، ينقصها العمق الذى لا يمكن أن يأتى إلا من الفلسفة، لا يتحقّق إلا فى الحياة الممحّصة.

حين يستشهد كيفالوس بالشاعر پندار Pindar قائلا: ما أعجب روحة ما يقول، *eu oun legei thaumastôs hôs sphodra* (331 أ)، فإننا لا نلمح أىّ استهجان للشعر. وكما كان لنا أن نتوقّع، فإن تقريع أفلاطون للشعر والشعراء هو موجّه فى المكان الأوّل لمحتوى الشعر الملحمى الذى كان بمثابة 'الكتاب المقدّس' لعامّة الناس آنذاك.

فى 331 - جـ يقدّم سقراط الموضوع الشكلى للـ*جمهورية* حين يسأل ما إذا كان من الجائز أن نعتبر أن العدل يعنى ببساطة الأمانة وأن يؤدّى المرء ما هو مدين به لآخر. ولنا أن نلاحظ، هامشيًا، أن كيفالوس لم يقرّر ذلك فى الواقع كتعريف للعدل، إنما كان ذلك هو المفهوم الشائع عامّة، ويفترض سقراط أن كيفالوس يأخذه فى حديثه كأمر مسلّم به. ما هو أكثر أهمية نجده فيما يلحقه سقراط بسؤاله إذ يقول: أم أن التصرّف بهذه الطريقة يكون أحيانا صوابا وأحيانا خطأ؟ *enioteʼ ê kai auta tauta estin eniote men dikaiôs de adikôs poiein;* — ففى هذا السؤال نجد لبّ الحوار السقراطى بأكمله. لا شىء فى محيط الفكر الإنسانى يمكن أن يقال ببساطة، *haplôs*، بدون تحفظ. يمكننا دائما أن نجد أو نخترع أو نتصوّر حالة مضادّة، فالفكر المصاغ فى قالب

محدّد هو دائما – من حيث إنه محدّد – محفوف بالعوار. أن ندرك هذا يعني أن ندرك سخف الادّعاء (المدعوم بقوّة مرجعيّة أرسطو Aristotle) بأن سقراط كان يسعى لتعريف (تحديد) المفاهيم، أو أن استقصاءاته كانت تنتهي بتعريفات للمفاهيم. إن كل غاية ومقصد الحوار السقراطي هو أن يجعلنا نعترف بجهلنا بأى صدق موضوعى وأن ندرك أن الشيء الوحيد المؤكد والثابت الذى نعرفه هو فاعلية العقل الفاعل *phronêsis* وأن الحقيقة الوحيدة هى حقيقة المفاهيم التى تنشأ فى تلك الفاعلية وبفعل تلك الفاعلية. العدل هو وليد العقل؛ فى عالمنا الفعلى الواقعى هو لاجئ شريد، يُطرد من كل ملجأ يحاول أن يلوذ به. لكن وليد العقل ذاك الذى لا مكان له فى دنيا الواقع هو ما يجعل كل عدل فى الدنيا عدلا. هذا هو تأويل مبدأ الجهل السقراطى الذى ظللت أحاول تقديمه فى كل كتاباتى والذى آمل أن أبرّره فى تعليقى المطوّل هذا على *الجمهورية*.

هكذا حين يقول سقراط إن الأفعال ذاتها التى نعدّها عادة صوابا قد تكون فى أوقات أخرى خطأ، فإنى أقول إن هذا يشير إلى مبدأ أساسى فى فلسفة أفلاطون، مبدأ يقوم على عنصر جوهرى فى فلسفة الحوار السقراطى. كل ما هو واقع، كل الحالات الفعليّة للمثال، يشوبها العوار، وتتحوّل، تحت ظروف معيّنة، إلى ما لم تكنه. إننى أقرّر أن أفلاطون لم يكن معنيًا بشكل كامل أو حتى بشكل رئيسى بنسبيّة وجهة نظر الشخص المعنى. إن الأمثلة التى يأتى بها سقراط هنا تعنى بوضوح أن الفعل العادل تحت ظروف معيّنة يمكن أن يصبح، إذا ما تغيّرت الظروف، غير عادل.

عدم مراعاة هذا الاعتبار يشكل نقطة ضعف فى نظرية الواجب الأخلاقى لـ كَنْت Kant. إنها لا تأخذ فى حسبانها أنْ لا حكم أخلاقيًا محدّدا يمكن أن يكون ملزما تحت كل الظروف. علينا أن نترك مجالا للضمير الحى، فكما يؤكد كَنْت نفسه، لا شيء خيّرٌ على الإطلاق غير الإرادة الخيّرة. أو كما قد يقول سقراط: العقل الفاعل *phronêsis* هو كل قيمتنا.

بعض الباحثين يبدى اهتماما كبيرا بواقعة تاريخية معيّنة، إذ حدث تحت الحكم الاستبدادى لزمرة الثلاثين – بعد وقت طويل من التاريخ المفترَض للمحاورة وقبل وقت طويل من تأليف *الجمهورية* – أن جرى إعدام پوليمارخوس وتبدّدت ثروة عائلة كيفالوس. يعتقد أولئك الباحثون أن أفلاطون

أراد لقرّائه أن يروا ملاحظات كيفالوس فى ضوء ذلك الحدث. إننى أرى هذا إغراقا من الباحثين فى اعتصار كل قطرة من تبحّرهم المتحذلق أكثر مما أرى فيه كشفا عن نوايا أفلاطون. لنا أن نستنتج لأنفسنا ما نراه من دروس من الوقائع التاريخية، لكننى لا أعتقد أن أفلاطون أراد بالضرورة استخدام تلك الملابسات التاريخيّة ليؤكد الحكمة الأخلاقية القائلة بأن الثراء المادّى لا أمان له. فليست هذه الحكمة بعضا من التراث المبتذل لثقافات كل الشعوب فحسب، وإنما نجد أن الشعر اليونانى الملحمى والتراچيدى قد أكدها وأشبعها توكيدا. وملاحظات كيفالوس تتسق مع شخصيّته، وهى فى السياق الذى تأتى فيه، معقولة ومقبولة تماما. إلا أن هذا نموذج من التبحّر المتحذلق الذى لا يضرّ وإن لم يكن كثير النفع: فلنغتفره لهم!

عندما يقول سقراط: ليس هذا إذن تعريف العدل، يعارضه پوليمارخوس قائلا: بل هو كذلك، إن كان لنا، على أى حال، أن نصدّق سيمونيديس (331 د). هكذا يستطيع أفلاطون، حتى من خلال ملاحظة عارضة، أن يوحى بقضيّة مهمة جديرة بالنظر. ففى توكيد پوليمارخوس نرى الإيمان غير الخاضع لمساءلة بالتراث المتوارث، وهذا هو الهلاك للفكر الحرّ. وعلى نحو أكثر تحديدا فإن السؤال فى السياق الحالى هو هذا: هل يجب أن نخضع لمرجعيّة ما فى مسائل الصواب والخطأ الأخلاقى؟ ربّما يمثل هذا السؤال الهوّة السحيقة التى تفصل بين الدين والفلسفة. فبالنسبة لمن هو مثل سقراط فإن الحَكم الوحيد فى مسائل الصواب والخطأ الأخلاقى هو ذلك الرقيب الداخلى – العقل الفاعل، الفكر، *phronêsis nous* – الذى بفضله يكون الإنسان إنسانا.

فى 331-هـ يُلمح سقراط لأحد عناصر الموقف الذى يتلخّص فى مبدأ الجهل الفلسفى، ألا وهو عدم الكفاية المتأصّلة فى كل تعبير لغوىّ، وبالتالى فى كل صياغة فكرية محدّدة. عندما يستشهد پوليمارخوس بسيمونيديس يعلق سقراط بدماثته المعهودة قائلا: "إننا لا نستطيع فى يسر أن نكذب سيمونيديس، ذلك الرجل الحكيم القدسى، أما ما يعنيه بقوله هذا، فقد تعرفه أنت يا پوليمارخوس، أما أنا فلا أعرفه." إذ يقول سقراط هذا يضع إصبعه على مشكلة كل مرجعيّة نَصيّة، وهى مشكلة وجد أفلاطون من الضرورى أن يعبّر عنها صراحة وتحديدا أكثر من مرّة، أشهرها فى الـ*فايدروس*، 274- ب - 278-هـ، وفى الرسالة السابعة، 341- جـ - 344- أ. أى نصّ محدّد يقبل تأويلات متباينة

ومتعارضة. هذا مصدر كل الهرطقات التى يمتلئ بها تاريخ كل دين مؤسسى، بكل ما ينطوى عليه ذلك من المآسى. الكلمات والرموز (باستثناء الرموز فى النظم المغلقة بطريقة مصطنعة) لا يمكن أن تكون لها معانى محدّدة. الكلمة يكون لها معنى لكل عقل على حِدة، ولا يكون لها ذلك المعنى لذلك العقل إلا فى كون معنوى معيّن a particular universe of discourse، هو حياة ذلك العقل. واجب المناقشة الفلسفيّة أن تجعل كلا منا على انفراد يصل إلى اتّساق ذاتى فى كون معنوى خاصّ به.

المناقشة المبدئية مع پوليمارخوس (331 هـ - 336 أ) لها هدف ثلاثى. فهى، فى توافق مع كل الحوارات السقراطية، (1) تكشف عن الخلط والارتباك فى مفاهيمنا العامة، (2) توحى بأن الفضيلة لا يمكن أن تنفصل عن المعرفة. وبالإضافة لذلك (3) يؤكد سقراط واحدا من المبادئ الأساسية فى فلسفته الأخلاقية: أنه لا يصحّ أبدا أن نؤذى أحدا. فى حيّز صفحة واحدة (من طبعة ستيفانوس) يؤكّد سقراط هذا المبدأ صراحة المرّة تلو المرّة كما يفعل فى الـ *كريتون*.

المناقشة فى 331 - جـ - 334- ب يقصد بها أن تنبّهنا إلى عبثيّة أن نحاول فهم العدل – أو أى فضيلة أخرى – فى حدود عناصر فعل أو شىء من خارج الفضيلة ذاتها. العدل، وكل فضيلة، لا يمكن أن يفهم إلا داخليّا كلحظة فى فاعلية العقل الفاعل *phronêsis*. يضطرّ پوليمارخوس للاعتراف: "لم أعُد أعرف ما كنت أعنى" *ouketi oida egôge hoti elegon* (334 ب). ثم يعود ليقرّر من جديد بأن العدل أن نصنع خيرا بالأصدقاء وأن نلحق الضرر بالأعداء، مما يتيح لسقراط أن يتناول السؤال عميق الدلالة: هل يمكن للخيّر، من حيث هو خيّر، أن يفعل الشرّ؟ وهو سؤال تراوغ فيه وتتهرّب منه الديانات والفلسفات الأخلاقيّة العامّة عندنا.

"هل يصحّ أبدا لشخص عادل أن يُلحق الضرر بأى أحد؟" (335 ب)، هكذا يسأل سقراط، مُضمرًا بالطبع القول باستحالة ذلك، فذلك مبدأ أساسى فى الفلسفة الأخلاقية لسقراط. لا يتردّد پوليمارخوس فى تأكيد أنه يصح إيذاء الأشرار والأعداء. حيث إنى فى هذا الفصل معنىّ أساسا بدور 'البرهان' فى الفلسفة، دعونا ننظر كيف 'يبرهن' سقراط خطأ زعم پوليمارخوس.

يحاجج سقراط بأن إيذاء حصان أو كلب يجعله أسوأ من حيث هو حصان أو كلب ـــ وهذا فى حدّ ذاته افتراض فضفاض بأكثر مما ينبغى. بعد ذلك يفترض أن إيذاء الكائن الإنسانى يجعله أسوأ فيما يميّزه ككائن إنسانى. حيث إن العدل ميزة إنسانية، فإن من يتعرّضون للإيذاء، إذ يجعلهم ذلك أسوأ فيما يميّزهم ككائنات إنسانية، فإنه يجعلهم أقل عدلا. كل أنواع التميّز الأخرى إذ تعمل على آخر تنقل لذلك الآخر ما تمتاز به، لا ما هو عكسه. لكن إن يكن من الصواب للرجل العادل أن يؤذى عدوّه فيتبع من ذلك أن الرجل العادل، فى ممارسته لميزته الخاصّة، يجعل الآخر أسوأ فى تلك الميزة ذاتها. ويستنتج سقراط من ذلك أنه ليس من عمل الرجل العادل أبدا أن يؤذى لا صديقا ولا عدوّا، فذلك عملُ غير العادل (335 ب - د). تلك مشاعر جميلة، جميلة وموحية بالرفعة والنبل؛ تلك هى المبادئ التى تجعل الحياة جديرة بأن نحياها ـــ ولكنْ أىّ نوع من 'البرهان' ذاك؟ إن شخصا يراه من الصواب أن يؤذى عدوّه لن تعنيه روح عدوّه على الإطلاق. وحتى لو سلمنا بفرضيّة أن إيذاء العدو يجعله أسوأ من حيث هو كائن إنسانى (وهى فرضيّة يمكن تحدّيها فى يسر تامّ) فإن شخصا مثل ثراسيماخوس كان قمينا بأن يردّ قائلا: وماذا يعنينى من ذلك؟ فى مواجهة ثراسيماخوس لا يستطيع سقراط إلا أن يحاجج – وهذا ما يفعله بالفعل فيما يلى– بأنه ليس من النافع للناس (بالمعايير الماديّة) أن يجعلوا من يحيطون بهم غير عادلين؛ وفى مواجهة هذا الاعتبار يجىء دور سقراط ليهزّ كتفه قائلا: وماذا يعنينى من ذلك؟ ليس من الممكن أبدا إقامة البرهان على أنه ليس صوابا أبدا أن نؤذى أىّ أحد. من الممكن فقط أن نعلن هذا كمثال، مثال يتبنّاه فقط من يعادل امتيازه الخاصّ وكماله الخاصّ وصحّته الروحيّة بالخير الأخلاقى.

المحاجّة فى 335- ب - هـ إذن لا تبرهن شيئا، ولم يتأخّر فلاسفتنا المحترفون فى إظهار ذلك. بدلا من إقامة البرهان فإن تلك المحاجّة تقدّم مثال الشخص الخيّر الذى يصنع الخير دائما ولا يؤذى أحدا أبدا. إن ثراسيماخوس، الذى كان ذلك المثال غريبا عنه، كان محقا إذ اعترض بأن كل المحاجة مع بوليمارخوس لم تكن إلا تبادلا للمجاملات المهذبة بين الشخصين المتحاورين. (فى الـ *جورجياس* يتقدّم كاليكليس بنفس هذا الاعتراض على مناقشة سقراط مع كل من جورجياس وپولوس). لا يمكن إجراء محاجّة أخلاقية ذات مغزى إلا فى إطار قيم مشترَكة. المحاجّة عندئذ تبيّن أىّ أحكامنا تتسق أو تتنافر مع تلك القيم.

لكنْ لا يمكن أن يكون هناك برهان على تلك القيم فى ذاتها. تلك القيم هى مُثل خلاقة نتبنّاها باعتبارها محقّقة لنوع الكمال الذى نختاره لأنفسنا. هذا هو السبب فى أنه بينما كان من الممكن للمحاجّة مع پوليمارخوس أن تنتهى بالتوافق – رغم أنها لم تنتهِ إلى نتيجة مثبتة منطقيًا – إلا أنه لم يكن من الممكن للمحاجّة مع ثراسيماخوس، مهما كانت صرامتها المنطقية، إلا أن تنتهى، على المستوى العملى، برفض متبادل. فكما يقول سقراط فى الـ*كريتون*، "أولئك الذين يتفقون وأولئك الذين لا يتفقون على هذا ليس بينهم فهم مشترك، ولا يمكن إلا أن يحتقرّ بعضهم البعض إذ يرون البون الشاسع الذى يفصل بينهم". *hois oun houtô alla ، toutois ouk esti koinê boulê، dedoktai kai hois mê horôntas ta allêlôn ، anagkê toutous allêlôn kataphronein bouleumata* (49 د).

تنتهى المناقشة مع پوليمارخوس بالاعتراف بأننا ما زلنا نواجه نفس سؤالنا العتيق: "ما دام أن هذا بدوره لم يظهر أنه هو العدل أو العادل، فأى شىء آخر يمكن أن نقول إنه العدل؟" *epeidê de oude touto ephanê hê ti an allo tis auto phaiê ، dikaiosunê on oude to dikaion einai;* (336 أ).

يتقدّم ثراسيماخوس بكل ثقة برأيه القائل بأن العدل ليس إلا مصلحة الأقوى: *phêmi gar egô einai to dikaion ouk allo ti ê to tou kreittonos sumpheron* (338 جـ) — وهو رأى كل 'حكماء' الدنيا منذ أقدم العصور حتى يومنا هذا. إلا أنه رأى لا يحتمل التمحيص، من زاويتين. فلسفيًا، نجد فيه العيب المشترَك فى كل المحاولات التى ترمى لتعريف مفهوم ما بمفردات من خارج المفهوم ذاته، ولنا أن نقول هامشيًا إن هذا هو جوهر الاختزالية reductionism وخطؤها القاتل. كان من المْمكن لسقراط أن يبيّن فى يُسر الخلل النظرى فى هذا التعريف، إذ أن كلا من مفهوم القوّة (أو القدرة) ومفهوم المصلحة مفهوم مائع يفتح المجال لتأويلات متباينة غير متسقة. لو أن سقراط كان يتناقش مع محاور متعاطف لكان قد اتخذ هذا الاتجاه كما فعل من قبل فى نقاشه مع پوليمارخوس. وفى جوابه المباشر يتحرّك سقراط بالفعل فى هذا الاتجاه، وإن يكن بطريقة ساخرة، يعترض عليها ثراسيماخوس والحقّ معه (338 د). وعلى كل حال فإن هذا اللون من المحاجّة، حتى إن اتبع بجديّة، ما كان ليجد صدى عند ثراسيماخوس. ولهذا فإن سقراط فى المناقشة التالية

يتحرّك على صعيد آخر، فذلك الرأى الشاطر يمكن أن نبيّن أنه – حتى موضوعيّا وعلى المستوى العملى – مشحون بالتناقضات، وهذه مقولة صادقة، بسيطة، واقعيّة، دنيوية، يأبى أذكياء سياسيينا واقتصاديينا حتى فى أيامنا هذه أن يدركوها. إلا أننا يجب ألا نرتكب خطأ الظن بأن ذلك هو الردّ الأخلاقى على موقف ثراسيماخوس. ليس الردّ الأخلاقى أن ذلك الرأى لا يفلح، إنما الردّ الأخلاقى هو أنه حتى لو أن ذلك الرأى أفلح عمليّا لوجب مع ذلك أن نرفضه لأنه ضارّ أخلاقيّا. ذلك هو الردّ الذى تقدّمه *الجمهورية* ككلّ.

فى 340 - أ- جـ يحاول كليتوفون إنقاذ تعريف ثراسيماخوس بإدخال شرط أن يكون العدل هو ما يقرّره الأقوياء، ظانّين أنه لمصلحتهم، سواء كان كذلك بالفعل أم لم يكن. لو أننا قبلنا تعديل كليتوفون لكان عندنا تعريف قانونى صالح لما هو صواب. ما يقرّره القانون هو الصواب: هذا ما تلتزم أى محكمة فى العادة بتطبيقه. لكن هذا لا يقترب منْ المسألة الأكثر حيوية، مسألة ما هو صواب وما هو غير صواب بمعنى أكثر عمقا. ربّما كان ذلك هو ما دعى أفلاطون لأن يجعل التعديل المقترح يأتى على لسان أحد الحضور الهامشيين ثم يتركه جانبا. لكن رغم أن خطوة كليتوفون التكتيكية القانونية كان من الممكن أن تنقذ التعريف شكليّا، إلا أنها ما كان يمكن أن تعالج لا عيبه المنطقى (حيث إن كل شرط يُلحق بمقولة يأتى معه بدائه فى جوفه، وهو ما يأبى الفلاسفة التحليليّون Analytical philosophers أن يتبيّنوه)، ولا مساوئه العملية. ولهذا لم يكن ثراسيماخوس مدينا بأى فضل لكليتوفون.

بدلا من أن يتبنى ثراسيماخوس الحيلة القانونية التى اقترحها كليتوفون فإنه ينتقل بالمعركة إلى مستوى أعلى. إن الرجل الأعلى وحده، الذى يعرف مصلحته، ولا يخطئ أبدا بشأن مصلحته، يستحقّ أن يقرّر ما هو عدل، وعلى العالم كله أن يطيعه (340 جـ - 341 أ). أليس هذا مثال يهوه Jehovah الغاضب الذى يُغرق المصريين فى بحر من الدم[38] أو جورج دبليو بوش[39] George W. Bush الغاضب الذى يريد أن يمحو الهوام الأفغانية والعراقية؟

([38]) انظر سفر الخروج، الإصحاح السابع حتى الحادى عشر.

([39]) رئيس الولايات المتحدة من 2001 حتى 2009، وقد نُشر الأصل الإنجليزى لهذا الكتاب أولا فى 2005. هل يجيء وقت يحتاج فيه القارئ أن نذكره بمن كان جورج بوش؟

لا يستطيع أحد أن ينكر على ثراسيماخوس، ولا على كليتوفون، أن يُعَرِّف (يحَدِّد) مصطلحاته كيفما شاء. يمكن للتعريف، كتعريف شكلى، أن يكون صالحا لأغراض معيّنة، ولكن سيعتوره ما يعتور كل تعريف من عِلة جوهرية: إذ أن التعريف سيكون بالضرورة اعتباطيّا، فستثبت عدم كفايته حالما يغامر بالخروج من المساحة المحدّدة لصلاحيته. أما كمثال فإنه لا يمكن لا إثباته ولا نقضه بالبرهان. لا يمكن إلا أن نظهر توافقه أو عدم توافقه مع نوع الكمال الذى نختاره لأنفسنا. هذا هو بالضبط ما تحاول *الجمهورية* ككل أن تفعل.

المثال الأخلاقى هو تصوير للون من الكمال. إنه لا يقبل البرهان ولا يحتاج لبرهان. إنه ليس واقعا يمكن التحقق منه إمبريقيّا، وليس مقولة صدق يمكن إثباتها استنتاجيّا. إنه من خلق العقل الفاعل الحىّ ويأتى ساطعا فى وضوحه الذاتى. هذا هو درس البصيرة السقراطية التى نُصِرّ، لفرط شطارتنا، على تجاهلها: بالجمال تكون كل الأشياء الجميلة جميلة.

لا يحاجج سقراط ضدّ ثراسيماخوس، ولا هو يدحض مقولة ثراسيماخوس، إنما هو يقدّم مثاله الخاص فى مقابل مثال الآخر. هو يقدّم، عن طريق أمثلة من القياس التمثيلى analogy، فكرة أن التميّز، *aretê*، يتحقق فى الخدمة، فى صنع الخير للآخر. فى مواجهة مثال ثراسيماخوس للقوّة المنحصرة فى ذاتها، المراعية لذاتها، يقدّم سقراط مثال القوّة النافعة، الفيّاضة بالجود. "لا معرفة تراعى مصلحة الأقوى أو تسعى إليها، بل مصلحة الأضعف الذى يخضع لحكمها" (342 جـ - د). المعرفة كلها والمهارة كلها لا ترعى نفسها، بل إنها، على منوال الأم الرؤوم، ترعى وليدها وربيبها. كل تميّز، فى نطاق هذا المثال، يؤكد، يصون، يدعم ما هو موضوع رعايته: الكمال خلّاق كله. هذه فكرة تطوّرها *الجمهورية* باستمرار، وتبلغ ذروتها فى صورة الـ خير، التى هى نبع كل كينونة، وكل حياة، وكل قيمة، وكل عقل فاعل. فى الـ*تيمايوس*، نقرأ (29 د-هـ) أن صانع الكون صنعه إذ أنه، لكونه خيّرا، أراد لكل شىء أن يشارك فى خيره. كسى أفلوطين Plotinus فكر أفلاطون لغة تصوّفية وصورا تصوّفية، لكنه لم يكن غير أمين لجوهر ذلك الفكر.

منذ بداية الحوار لم يكن ثراسيماخوس مثالا للدماثة، لكنه عند هذه النقطة يلجأ للإساءة المقذعة (343 أ). لم يكن ثراسيماخوس ضعيف العقل ولا كان

ينقصه التعليم. لو أن سقراط كان يقدّم له البرهان على نظرية هندسية، حتى لو كانت نظرية لم يكن من قبل مقتنعا بها، لما لجأ أبدا إلى الإساءة. لماذا يفعل ذلك الآن إذن؟ فى الخطاب الفلسفى – ولتسَمّه تفكيرا عقلانيا reasoning إن شئت، على أنْ لا تجعل معنى الكلمة ضيّقا جدّا – فإننا لا نكون معنيين بإقامة البرهان بل بخلق رؤية.

إن خطاب ثرلسيماخوس البليغ العاصف فى 343- ب - 344- جـ يلخّص افتراضات أخلاقيات العامّة فى أقوى وأوضح صيغة. يعتقد ثراسيماخوس بالطبع أن سقراط يمثّل التعبير المتخاذل السطحى لنفس تلك الأخلاقيات، التى يهزأ بها ثراسيماخوس وعن حقّ. كان من الضرورى إخراج تلك الافتراضات المضمرة إلى النور ونسفها ليحلّ محلها فهم جديد للخير، حيث القيمة والحقيقة والعقل كلٌّ واحد. فهدف *الجمهورية*، كما يعبّر عنه سقراط، هو تصوير كلّ مسار الحياة التى يمكن لكل منا أن يحياها فتكون له أصلح حياة: *hêi an diagomenos* ،*diorizesthai holou biou diagôgên hekastos hêmôn lusitelestatên zôên zôiê* (344 هـ).

يعلن سقراط عدم اقتناعه بخطاب ثراسيماخوس ويقول له: أقنعنى. فيردّ ثراسيماخوس: إذا لم تكن قد اقتنعت بكل ما قلت، فماذا يمكننى أن أفعل بك؟ (345 ب). لا يمكن لأى حُجّة أن تجعلنا نتبنى قيمة ما. يلزمنا أن نختبر الخير، وعندئذ لا نحتاج لأى برهان لإثبات قيمته. هذا لا يناقض اقتناع سقراط على امتداد حياته بوحدة الفضيلة والعقل. ذلك أن 'المعرفة' التى هى والفضيلة شىء واحد ليست مقولة صادقة يمكن إثباتها بالحُجّة (كما تبيّن لنا الحوارات السقراطية بجلاء) بل هى ذلك الفهم الذى نناله حين نرى أن كينونتنا الحقة وقيمتنا الحقّة ككائنات إنسانية لا توجد ألا فى العقل الفاعل الخلاق، وإنى إذ أضيف صفة 'الخلاق' فإنى لا أعتقد أنى أتجاوز أفلاطون (ولو أنى فى مواضع أخرى لا أتردّد فى أن أفعل ذلك)، إذ أن صورة الـ خير، كما سنرى، هى فى منتهى الأمر مانحة القيمة والحياة والكينونة والعقل.

فى 345- ب - 347- د يشذب أفلاطون فحسب أطراف الجوانب الشكلية من حُجّة ثراسيماخوس، فهذا الجزء من المناقشة لا يذهب بنا لأبعد من الموقف الذى كنا عنده قبل الخطاب العاصف لثراسيماخوس.

في 347-هـ إذ يركز سقراط على ادّعاء ثراسيماخوس بأن حياة الشخص غير العادل أفضل من حياة الشخص العادل فإنه ينتقل بالمناقشة إلى مستوى أعلى، مستوى المبادئ الأولى، إلى مثال الحياة الخيّرة. نؤكد من جديد ما أكدته الـ *جورجياس*: معاناة الظلم أفضل من اقتراف الظلم. هذا القول لا يمكن إقامة البرهان عليه بالحُجّة ولا هو بحاجة لبرهان. حالما نرى هذا المبدأ كتعبير عن قيمة شيء ما فينا يزدهر بصنع الخير ويذوى بإتيان الأذى، فإنه يسطع في وضوحه الذاتي.

بعد أن يفرغ ثراسيماخوس من الإدلاء بدفاعه عن تميّز الحياة غير العادلة يقول سقراط لجلاوكون: هل ترغب في أن نقنعه، إن استطعنا، بأنه مخطئ فيما يقول؟ ولكن إن نحن بادلناه خطابا بخطاب، فسنحتاج بعد ذلك لأن نَعُدّ ونَزن النقاط ونحتاج حكاما يفصلون بيننا، ولكن إذا واصلنا ما كنا فيه من محاولة كلٍّ منّا كسب موافقة الآخر، نكون نحن المتبارين ونحن الحكّام (348 أ - ب). الهدف الحقّ للفلسفة هو منح الفهم بتقديم منظور متسق. ليس ثمة برهان نهائي. وظيفة البرهان والإثبات هي بيان صلة الجزئيّات في إطار منظومة شكليّة نُسلّم بأسسها دون مساءلة.

تعمل المناقشة في 348- أ - هـ على استبعاد الأخلاقيّات التقليديّة لنركز على القضيّة الأكثر جذريّة التي يثيرها الموقف المتطرّف لثراسيماخوس.[40]

المحاجّة في 349- ب-350- جـ هي من نوع الخطاب العاطفي الذي يستخدم الحكمة التقليدية المنبثّة في اللغة العامّة لأي شعب من الشعوب. إنه يكون عملا تربويّا جيّدا حين تكون الافتراضات الأساسية للحكمة التقليدية محل احترام، لكن ثراسيماخوس كان قد رفض صراحة تلك الافتراضات. كان سقراط يجهد نفسه بلا طائل، إلا إذا كان لا يستهدف ثراسيماخوس بل بقية المستمعين. لعل أفلاطون شعر بأن عليه أن يأتي هنا بهذه الفقرة، من ناحية لاعتبارات درامية، ومن ناحية أخرى لاستكمال الهيئة الشكلية للمحاجّة.

([40]) أخشى أن هذه التلخيصات الهيكلية التي أوردها لسير الحوار قد تثقل على القارئ ولن يجد لها معنى إلا إذا كان يقرأ الكتاب بمصاحبة *جمهورية* أفلاطون، فله أن يتجاوزها ولا يشغل نفسه بها كثيرا.

المحاجّة في 351 - أ - 352د تحاول أن تبيّن أن الظلم لا يفلح حتى بمعاييره الخاصّة.

في ختام حديثه في 352- ب - د يقول سقراط إن غرضنا هو أن نجد نوع الحياة التي ينبغي أن نحياها، *hontina tropon chrê zên*. كان ذلك هو كل رسالة حياة سقراط، وذلك هو جوهر كل جهد فلسفي.

في 352- د -353- جـ يريد أفلاطون أن يقدّم بكل وضوح مفهوم فضيلة الشيء بمعنى التميّز الخاصّ بذلك الشيء، وهو مفهوم أساسي في المنظور الشامل *Weltanschauung* الذي يريد أفلاطون أن يقدّمه. في كل محاورات أفلاطون، حين يقول محاور في ردّه على سؤال ما، "لا أفهم ذلك"، ينبغي أن ينبّهنا ذلك إلى أن أفلاطون يزمع أن يقدّم فكرة جديدة أو ذات أهمية خاصّة. إن فكرة فضيلة الشيء بمعنى التميّز الخاصّ بذلك الشيء المعيّن كانت بالطبع فكرة راسخة في اللغة اليونانية والفكر اليوناني، لكن استخدام سقراط الخاصّ للفكرة – كون العقل *phronêsis nous* هو التميّز الخاصّ بالكائن الإنساني – تلك كانت فكرة أصيلة وذات أهميّة قصوى، وهي محورية بالنسبة للمنظور الذي يراد تقديمه، للرؤية التي يراد عرضها، في *الجمهورية*. ومرّة أخرى، حتى مع المخاطرة بأن يكون هذا مدعاة للملل، عليّ أن أكرّر بأن هذه لم تكن مقولة تثبت بالحُجّة، بل مثالا يُعلن كنبوءة.

تعتمد المحاجّة في 353 - د - 354- جـ (كما في 608 د-612 أ) على غموض كلمة *psuchê* التي قد تؤخذ إما بمعنى المبدأ العاقل (العقل) أو بمعنى مبدأ الحياة. فالمحاجّة إذن، إن أردنا الدقّة، محاجّة رديئة، لأنها تستغل غموض مفهوم الحياة، لكن نتيجتها – القول بأن الروح العادلة والإنسان العادل يحييان حياة طيّبة وغير العادل يحيا حياة رديئة – هذه النتيجة ولو أنها لا تتأتى منطقيًا، إلا أنها تشكل عنصرا حيويًا في الصورة المتكاملة للحياة الخيّرة التي تدعو إليها *الجمهورية*. لكن عليّ أن أضيف هنا أنه ليس من الإنصاف اتهام أفلاطون بالسفسطة حين يترك محاجّة غير سليمة تمرّ دون اعتراض. إن أفلاطون لا يُقحم نتيجة ضعيفة التأسيس إلا حين يكون عنده سَنَد جيّد لتلك النتيجة، غير أن اعتبارات عملية تحول دون تقديم ذلك السَنَد بطريقة وافية في السياق المعني.

وينبغى أن نميّز بين مثل هذه الحالة والحالات التى يعرض فيها أفلاطون حُجّة رديئة لتحدّى القدرات النقديّة عند القارئ.

على امتداد نقاشه مع ثراسيماخوس، لا يفلح سقراط إلا فى إظهار أن حُجّة ثراسيماخوس لا تخلو من خلل منطقى؛ ولكن هل هناك أبدا مقولة تخلو من خلل منطقى؟ (انظر القسم الخاصّ بالديالكتيك فيما يلى). لا يستطيع سقراط أن يغيّر من اقتناع ثراسيماخوس، لأن ذلك الاقتناع ينبع من افتراض أن 'الخيرات' المادّية هى 'الخير' الوحيد. ذلك الموقف، مثله مثل موقف سقراط، لا يمكن لا إثباته ولا دحضه بالبرهان. إنه اختيار لنوع الشخص الذى نريد أن نكونه. حين يعلن الشيطان فى ملحمة ملتون[41] Milton قائلا: "خير أن تسود فى الجحيم من أن تخدم فى السماء"، فقد يكون ذلك اختيارا رديئا أو لا يكون كذلك، ولكن من حيث كونه معيارا للقِيَم اختاره لنفسه، فإنه لا يتعارض والمنطق.

إن مبدأ ثراسيماخوس يحكم السياسة فى عالمنا اليوم. هل هناك أمل فى أن تدرك البشرية يوما ما أن ما يضمن لها السلام والسعادة ليس هذا المبدأ 'الحكيم' بل مبادئ سقراط ويسوع الناصرى 'الحمقاء'؟ ظل أفلاطون يخامره الأمل حتى آخر أيام حياته. أولئك منا الذين يتمسّكون بالإيمان بأنه "ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان" لا بديل أمامهم غير أن يحيوا على ذلك الأمل. إن *جمهورية* أفلاطون تحاول أن تبيّن أن ذلك الأمل، وإن لم يكن إلا حلما، فإنه أعقل الأحلام الممكنة.

على كل حال، ما كان ليليق لا بسقراط ولا بأفلاطون أن يجعلانا نعتقد أننا قد توصّلنا إلى نتيجة مؤكدة. فكما يعترف سقراط فى آخر فقرة من الباب الأول (354 أ - جـ)، فإن المناقشة مع ثراسيماخوس كانت تسير سيرا مضطربا وكانت فى الواقع سعيا بلا طائل. إذا كنا لا نعرف ما العدل (الصلاح)،[42] فكيف نعرف إن كان فضيلة أو لم يكن كذلك، أو إذا ما كان الشخص العادل

(41) John Milton، *Paradise Lost*، I.263.

(42) كلمة *dikaiosunê* التى نترجمها عادة بكلمة العدل لها فى اليونانية معنى أوسع وأشمل، ولذا أستخدم أحيانا كلمة الصلاح مقابلا لها.

سعيدا أو لم يكن كذلك؟ وكما ستبيّن لنا *الجمهورية*، فإننا لا نستطيع أن نفهم العدل إلا إذا وضعناه فى منظور شامل يتّسع لكل الحقيقة.

إذا كنا لا نستطيع الحصول على تعريف للعدل، فكيف لكتاب يبدأ صراحة كبحث عن معنى العدل أن يمضى قدما؟ عند ختام المناقشة فى الباب الأول نجد حتى جلاوكون وأديمانتوس، مع كل ما يتصفان به من أدب وكرم، غير مقتنعين بأن سقراط قد استطاع أن يثبت صحّة موقفه بالحُجّة المنطقية. إنهما يطلبان الاقتناع. كيف تحاول *الجمهورية* أن تحقّق ذلك فيما يلى؟ إنها تحاول ذلك بأن تنسج نسيجا مزدانا بأفكار جميلة ومُثل تخلق مشهدا مُرضيا بالمعايير الجمالية، لا دور فيه للحُجّة والبرهان بالمعنى الدقيق إلا إزاحة الغموض عند نقطة ما أو ربط بعض المفاهيم فى نَسَق معقول عند نقطة أخرى. لهذا أصِرّ على القول بأن الفلسفة هى فى منتهى الأمر وفى جوهرها نبوئية. إنها لا تعطينا معرفة بشىء من خارجنا، إنما تخلق لنا كمالا نستطيع أن نجده متحققا فى ذاتنا. وإنى أقرّر أنى إذ أقول هذا فإنى متوافق مع فكرة أفلاطون عن المعرفة الأسمى المتمثلة فى رسم الخط المنقسم بالقسم الأعلى من الجزء الأعلى.

النموذج

التحدّى الذى يطرحه جلاوكون فى مطلع الباب الثانى يحدّد النبرة التى تسود فى بقيّة *الجمهورية*. "هل تريدنا يا سقراط أن نبدو كأنما اقتنعنا أم أن نقتنع حقا بأن كون المرء عادلا هو أفضل، من كل الوجوه، من كونه غير عادل؟" (357 أ). كان سقراط فيما سبق قد أوجد فى مستمعيه، عن طريق الدحض والبرهان، مظهر الاقتناع، أما لكى يجعلهم يقتنعون اقتناعا صادقا فقد كان عليه أن يلجأ لوسائل أخرى. فيما يلى من *الجمهورية* لا يوجد دحض ولا برهان. وليس هناك أيضا حوار حقيقى. كثيرا ما كان هذا موضع ملاحظة، لكن مغزاه الحقيقى لم يُستوعب على ما أعتقد. حين يذكر المعلقون هذا فإنه عادة ما يُعرض على أنه عيب، أما أنا فأقرّر أنه يُظهر الطبيعة الحقة للتفكير الفلسفى. لو أراد أفلاطون ذلك لكان فى مقدوره أن يحشو المحادثة بالمزيد من الأخذ والردّ، والاعتراضات والدفوع، ليخرج بعمل فى أضعاف طول *الجمهورية* كما هى بين أيدينا. ولو فعل لكان ذلك قد كسى الطبيعة الحقة للعمل إبهاما ولكنّه ما كان ليغيّرها، ما كان ليغيّر حقيقة أن العمل لا يقدّم برهانا على مقولة أو منظومة من

المقولات، بل يعرض رؤية. دعونى أؤكد أيضا أن الرؤية هى رؤية عقلانية من حيث أن المفاهيم، التى يتكوّن منها الكلّ، متناسقة، وتكوّن كلًّا معقولا. بهذا المعنى يكون العمل الفلسفى عملا عقلانيا، لا بمعنى أن نتائجه تقبل الإثبات المنطقى.

فى 357- ب - د يعمل أفلاطون بحيلة درامية على أن يجعل جلاوكون يقدّم أولى المفاهيم التى يستخدمها أفلاطون فى بناء المنظور الشامل *Weltanschauung* الذى يعتزم تقديمه ـــ ذلك هو مفهوم التمييز بين (أ) الخير كهدف فى ذاته وليس كوسيلة لشىء آخر، ومثال ذلك الفرحة الخالصة أو اللذة الخالية من الضرر، و (ب) الخير كهدف ووسيلة معا، ومثال ذلك الفكر والبصر والصحّة، و (جـ) الخير النسبى الذى لا نعدّه خيرا إلا من حيث هو وسيلة لخير آخر، ومثال ذلك المران البدنى (من المستغرب أن يونانيًا يضع المران البدنى فى هذه الفئة) والتداوى والمتاجرة. يقبل سقراط هذا التمييز بدون محاجّة ولا برهان. (فى 357- جـ تُستخدم كلمة *eidos* ببساطة بمعنى 'نوع' أو 'فئة' لا بالمعنى الخاصّ لكلمة 'صورة' عند أفلاطون.)

ثم يأتى السؤال الجوهرى: فى أى هذه الفئات ينبغى أن ندرج العدل، وتأتى إجابة سقراط بلا تردّد: فى أحسن هذه الفئات، فئة ما هو خير فى ذاته ووسيلة لخيرات أخرى (357 د - 358 أ). هذا يحدّد الادّعاء الذى تسعى *الجمهورية* لتبريره، لا بالبرهان الهندسى على طريقة سپينوزا Spinoza، بل بإسكانه فى مشهد ذى معقولية ذاتية.

يواصل جلاوكون رسم المخطط العام للمشروع. يعتقد عامّة الناس أن من يلتزمون العدل يلتزمونه مضطرّين، إذ يرون أن مجافاة العدل أكثر فائدة للشخص غير العادل، بشرط أن يكون قادرا على الإفلات من العقاب. ويريد جلاوكون أن يتبيَّن له أن العدل يكون الخيار الأفضل حتى لو لم تصحب العدل أىّ منفعة واقترنت مجافاة العدل بكل ما يعتبره الناس عامّة مرغوبا فيه. حين يقول جلاوكون إنه يريد أن يتبيَّن ما العدل فى ذاته وما الظلم فى ذاته وما فعل هذا وذاك فى الروح، *kai tina echei dunamin auto kath' hauto enon en têi psuchêi*، فإنه فى قوله هذا يأتى بالمبدأ الأساسى فى الموقف

الأخلاقى لسقراط القائل بأن كل قيمة الكائن الإنسانى تكمن فى صحّة عقله *psuchê* .

فى 395- جـ -360- ب نرى كيف أن أفلاطون لم يطاوعه قلبه على أن يفوّت فرصة أن يحكى حكاية شيّقة، فحكاها مسهبا فى مائتى كلمة فى حين كان من الممكن أن يختصرها فى عشر كلمات. ينبغى أن يكون هذا فى ذهننا حين ننظر فى معالجة أفلاطون لموضوع الشعر.

وبالفعل فإن أفلاطون لا يدعنا ننتظر طويلا قبل أن يعلمنا بخصومته للشعراء، وليس للشعر. إن خطاب أديمانتوس النارى الذى يمتدّ على اتساع أكثر من خمس صفحات مكتظة (362 د-367 هـ) يخدم غرضا مزدوجا. إنه إدانة قوية واستنكار شديد 'للحكمة' العامّة (لا أجد لفظا ملائما يغطّى كلًّا من الأخلاق واللاهوت) التى كانت تنشرها بين اليونانيين 'كتبهم المقدّسة'، تماما كما تنشر مثيلها بيننا اليوم كتبُنا المقدّسة على اختلافها. كما يخدم خطاب أديمانتوس أيضا غرض 'عزل' المسألة التى ستعالجها *الجمهورية* – مسألة: ما الحياة الخيّرة؟ – بمثل ما يُعزل الفيروس من عينة معملية.

فى 368- جـ - 369- أ يقترح سقراط خطّة للبحث. علينا أن نقيم نموذجا على مقياس كبير قد يساعدنا على أن نتبيّن فى يسر تفاصيل نوع الحياة التى نبحث عنها. بدلا من أن نحاول أن نرى العدل (الصلاح) فى شخص خيّر، فلنحاول أن نفحص العدل فى مدينة خيّرة. وبالطبع كان عليه أن يُلقى بالا للظروف السياسية المطلوبة لتهيئة بيئة ملائمة للحياة الخيّرة، وهو يفعل ذلك على نطاق رحب، لكن هذا لا يعنى أن نعطى الترتيبات الخاصّة بالنموذج وزنا أكبر مما يطلبه أفلاطون صراحة. لعل أفلاطون أن يكون قد حلم بأنه وهو يرسم مدينته النموذج ربما يُسهم عَرَضًا فى الفكر السياسى العملى، وهذه غاية كانت دوما قريبة من عقله وقلبه، لكن فى إطار *الجمهورية* كانت المدينة العادلة فى المكان الأول نموذجا دراسيًا للمساعدة على فهم الحياة الخيّرة.

المدينة (أو أى مجتمع إنسانى) تأتى إلى الوجود حين يجد الأفراد أنهم لا يستطيعون الوفاء بحاجاتهم بأنفسهم (369 ب). (أليست نقطة البدء التى يتخذها أفلاطون هى نفس نقطة البدء التى اتخذها هوبز Hobbes أيضا؟) (قلنا 'الأفراد' — فهلا أضفنا: أو الجماعات الصغيرة؟ كالأسَر مثلا؟ فربّما كانت

الأسرة تظهر أن الدافع للعون المتبادل، بل ولبذل المساعدة دون طلب ودون مقابل، دافع أصيل فى الكائن الحى) .

هكذا أوجدنا مدينة قامت على الاحتياجات والمنافع الأولية (369 أ-371 هـ). لم نأخذ فى الاعتبار المعاملات أو العلاقات بين المواطنين. ثم نسأل: أين نجد فى مدينتنا العدل أو الظلم؟ مع أىّ من مكوّنات المدينة وجد العدل طريقه إليها؟ (371 هـ). لعلنا نجد هنا البذرة الأولى لمبدأ ذى أهمية قصوى: حقيقة العدل لا توجد إلا فى الكل الذى فيه كينونتها. حقيقة أى فكرة خالصة لا توجد إلا فى كلّ: الفكرة هى تعبير خلاق عن الكلّ. وعلى هذا فحين نمضى ببحثنا إلى مستوى أعلى ونسعى لحقيقة مفهوم للعدل أكثر ثراء وأكثر عمقا، نجد سعينا يقودنا إلى صورة الـ خير التى فيها تكون كل كينونة وكل حياة وكل عقل وكل قيمة كلًّا واحدا.

فى 371- ب - جـ نسمع صوت أفلاطون الزاهد، فالفن والشعر هنا هما بعض من الترف والرفاهية. إذا كان الاعتراض الرئيسى لأفلاطون، كما سنرى، على الشعراء – وليس على الشعر – أنهم ينشرون لاهوتا زائفا وأخلاقيات زائفة، إلا أنه هنا يقرن اعتراضه على الفن والشعر باعتراضه على كل بهرج غير ضرورى على أساس أن ذلك يجعل شخصيّة المرء ليّنة خَرِعة. إننى أشعر بأن هذا لم يكن موقف سقراط. سقراط فى شخصه لم يكن يهتم كثيرا لا بالطعام ولا بالشراب ولا بالراحة البدنية، لكنه لم يكن يجد عيبا فى هذه الملذات فى ذاتها ولم يكن يُدين أولئك الذين كانوا يستطيعون الاستمتاع بها. (دعونا نلاحظ هنا هامشيّا أن كل هذا لا علاقة له بأى محاجّة أو أىّ إثبات لأىّ مقولة نظريّة).

إذا كانت الحرب والحاجة للجيوش تنشأ من الحياة غير السويّة ولا يكون لها وجود لو أن الإنسانية كلها عاشت فى جماعات سويّة، كما نقرأ فى 373- ب- هـ، فإن ’حُرّاس‘ مدينة أفلاطون لا يمكن أن يمثلوا ضرورة ’أزلية‘. فى مجتمع إنسانى مثالى حقا لن يكون لهم مكان. إنهم يوجدون لا لشىء إلا لأن المجتمع الإنسانى فاسد فى الواقع. فهيكل مدينة أفلاطون إذن لا يمكن أن يكون تمثيلا ملائما للـ خير. لا يمكن أن ننظر فيها مفهوم العدل الخالص لأن عدلها عدل من الدرجة الثانية، تشوبه ضرورات عالم بعيد كل البعد عن الحكمة.

بالطبع لم يكن من الممكن لأفلاطون أن ينسى مشاكل ومشاغل عالمه الواقعى. لا عجب إذن فى أن يتجاوز ما هو لازم لإنشاء المدينة النموذج فى حدود الغرض الذى أريدت له. وهكذا فإننا إذ نجده فى 374-أ-هـ يدافع بجدّية عن فكرة جيش نظامى محترف لن نخطئ إن نحن حسبناه يضع نصب عينيه موقف العالم الهيلينى فى يومه.

التعليم فى المرحلة الأولى

فى 375- أ - 376- د يشير أفلاطون بهدوء إلى مسألة التربية، ثم، وكأنما بطريقة عارضة، يذكر ما سيصبح الموضوع الرئيسى فى *الجمهورية* — طبيعة وتربية الشخصية الفلسفية.

يقرّر أفلاطون أن 'الحارس' ينبغى أن يكون فيلسوفا. على أىّ أساس؟ أىّ حُجج يستخدمها دعما لهذا الرأى؟ كنا، فى عبارة مازحة، قد شبّهنا الحارس بالكلب، والكلب لطيف نحو أولئك الذين يعرفهم وشرس نحو أولئك الذين لا يعرفهم، وإذن فالكلب فيلسوف. أيمكن لأى أحد (إذا استبعدنا فلاسفتنا الأكاديميين فى أيامنا هذه) أن يتصوّر أن يكون أفلاطون جادّا فى تقديم حُجّته هذه؟ بالطبع لا. إنها حيلة أدبية لتقديم موضوع له مكانه فى الرؤية الكليّة ذاتية الوضوح. لا الموضوع المفرد ولا الرؤية الكليّة فى حاجة لبرهان خارجى ولا هما قابلان لبرهان خارجى.

نبدأ إذن تعليم حرّاسنا، متبعين النظام التقليدىّ بفرعيه: الرياضة البدنية لصحّة البدن، والموسيقى *mousikê*، إلا أن معنى الكلمة عند اليونانيين كان أوسع كثيرا مما تعنيه الكلمة عندنا، وربما كان من الممكن أن نستخدم هنا كلمة 'الثقافة'[43] (376 هـ). سيتحدّث أفلاطون فى موضع آخر عن الموسيقى بالمعنى الأضيق وسينظر فى وظيفة الميلودى والهارمونى[44] فى تشكيل

---

[43] وهذه الكلمة العربية أيضا لم تكن تعنى عند العرب ما تعنيه عندنا. هكذا نرى أن للكلمة سيرة حياة قد تلقى فيها ما يلقى الإنسان من يمن ومن بؤس.

[44] كان لهاتين الكلمتين عند اليونانيين القدماء معنى يختلف عما يعنيانه فى المصطلح الموسيقى الحديث، وفضّلت استبقاء اللفظين بصورتهما هذه.

الروح، أما هنا فهو يتناول المضمون اللفظى المصاحب للموسيقى، وعلى الفور يقسم المحتوى إلى قسمين، الصحيح والزائف، ويكشف لنا هذا توّا عما يُقلق أفلاطون حين يقترب من موضوع الشعر. لا اعتراض لأفلاطون على حكاية الأساطير واختراع الحواديت، فنحن نجد عنده الكثير من ذلك. لكن الأسطورة حين تغذى بها الروح باعتبارها صدقا تكون سُما، وحين يكون مغزى الأسطورة لا أخلاقيّا، تكون فاتكة. وكان فى الملاحم اليونانية كلا العيبين: كانت تؤخذ على أنها روايات صحيحة عن الآلهة والأبطال (أنصاف الآلهة) وعن أفعالهم، وكثيرا ما كانت شخصيات وأفعال أولئك الآلهة والأبطال بعيدة تماما عن الفضيلة. وينبغى أن يقترب بنا هذا كثيرا من فهم محاربة أفلاطون لفن كان من ناحية أخرى قريبا إلى قلبه.

ستبقى حكاية الأساطير وأداء الأغانى دائما جزءا من منهجنا التعليمى، إلا أن هذين يجب أن يكونا من النوع الصحيح (377 ب - جـ). لا يجد أفلاطون بين الأعمال الأدبية إلا أقل القليل مما لا ينبغى استبعاده. إننا قد اكتسبنا كرها شديدا لفكرة الرقابة، ومعنا كل الحقّ فى ذلك، ولكن هل يمكننا حقًا الاستغناء تماما عن الرقابة؟ هل يمكن أن نترك شبابنا وأطفالنا للآثار الضارة من هذا المصدر أو ذاك؟ لم يكن خطأ أفلاطون فى تأكيده للحاجة إلى الرقابة ولكنْ كان خطؤه فى أنه عهد بتلك القوّة لسلطات الدولة. لكن أفلاطون كان يتحدّث عن دولة مثالية. كيف يمكن أن ننظّم ممارسة الرقابة الضرورية بحيث نتجنّب أو نقلل من مساوئها؟ هذه مشكلة عمليّة لا فلسفية ولا يمكننا أن نسعى لحلّها إلا بوسائل التجربة والخطأ. ما يعنينا هنا هو أن ندرك أنه ليس من الإنصاف، ولا هو مما يتوافق مع المنظور التاريخى، أن نُحمّل أفلاطون جريرة الشرور التى علّمتنا تجارب أربعة وعشرين قرنا أن نتبيّنها فى رقابة تمارسها سلطة لا تخضع للمساءلة، حتى لو كانت سلطة يقال إنها روحية أو أخلاقية. ما هو أكثر ارتباطا بسياقنا الحالى – الحديث فى وظيفة الشعر فى التربية – هو أن نلاحظ أن أفلاطون لا يستبعد كل الشعر، فبعض الأساطير والحكايات لازمة لتشكيل أرواح الصغار. فى هذه المرحلة لا نعطيهم أى معرفة، ولا نلقّنهم أى معتقدات، بل نعطيهم نماذج وصور جميلة تغذّى عقولهم. ولكن علينا أن نطرح بعيدا معظم ما لدينا الآن من الأعمال، ويعود بنا هذا لاعتراض أفلاطون على محتوى ملاحم ودراما عصره.

إن اللهجـة المنفعلـة الحـادّة التـى يـستخدمها ’سـقراط‘ فـى إدانتـه للملاحـم الرئيـسية (377 هــ - 378أ) ينبغـى أن تكـشف لنــا فــى وضــوح عمّــا يجعـل أفلاطـون يـرى أن مـن الـضرورى إقـصاء الـشعراء وأعمــالهم خــارج مدينتـه المثاليـة. لكنـى أعتقـد أن نقـد أفلاطـون لكـلّ فنـون المحاكـاة أمـر آخـر والمكـان الملائم للنظر فى ذلك هو حين نأتى للباب العاشر من *الجمهورية*.

فى 378- ب نجد أفلاطـون يشير للمدينـة النموذج بعبارة ’مدينتنا‘، ولعل هذا يـشير إلـى أنـه بجانـب دور المدينـة النمـوذج فـى بنـاء حُجّـة *الجمهوريـة*، فـإن أفلاطون لم يكن فى وسعه إلا أن يحلم بجعل عالمـه، عالمنـا هذا، عالمـا أفضل، فلنا أن نعتقد عن حقّ أن أفلاطـون لـم ينسَ أبدا تطلعاتـه السياسية. إنـه نـأى عن السياسة الأثينية لا باختياره بل بسطوة الظروف. لم تكن الأكاديميا تتوانى عن المـساعدة كلمـا طلبـت المـدن الهيلينيـة ذلـك. ومغـامرة أفلاطـون فـى سيراقوسـة Syracuse شـهيرة. وقـد أمـضى أفلاطـون الـسنوات الأخيـرة مـن حياتـه يرسـم نموذجـا لمدينـة أكثـر واقعيـة فـى كتابـه الأخيـر، *القـوانين*. فـى هـذا كـان أفلاطـون مختلفا عن سـقراط الـذى كـان معنيـا باسـتنارة الفرد. وإنـى لأرجـو أن يكـون فـى كلماتى هنا ما يضع فى منظـور صـحيح اعتراضـى علـى اعتبـار *الجمهوريـة* فـى المكـان الأول كتابـا فـى الـسياسة. عنـد النظـر فـى البعـد الـسياسى فـى *الجمهوريـة* أؤكّـد علـى نقطتـين: (1) علينـا أن نفـصل بـين مطلـب أن يحكـم الفلاسـفة أو أن يتفلسف الحكّـام – وهو مطلب كان أفلاطـون يأخذه بكل الجدّ – وبين الترتيبـات التفصيلية لتأسيس المدينـة النمـوذج، فبعض هـذه الترتيبـات ربّمـا كـان أفلاطـون يودّ أن يطرحـه ليؤخـذ فـى الاعتبـار بجدّيـة، وبعضها ربّمـا جـاء لمجـرّد الحاجـة لإعطاء شكل محدّد للنموذج، بينما البعض الآخر ربمـا كـان القصد منـه إحداث صدمة واستثارة النقاش. (2) النقطـة الثانية، وهى الأهمّ فيمـا أودّ تأكيده، هـى مـا يلى: أيّا كان ما نرى فى العنصر السياسى فى *الجمهوريـة*، وأيّا كان مـا يمكـن ان يكــون أفلاطــون قــد رأى فيــه، فــإن ذلــك لا يــشكّل إلا موضــوعا ثانويــا فـــى *الجمهوريــة*. أمــا الموضــوع الرئيــسى، وهــو ذو أهميــة قــصوى بالنــسبة لنــا، وبالنسبة لأفلاطون أيضا فى يقينى، فهو سموّ الحياة الفلسفية.

يجـب علـى الـشعراء أن يـصوّروا الله كمـا هـو فـى حقيقتـه (379 أ). هكـذا يقودنا البحث فى التعليم إلى اللاهوت. ولكن من ذا يخبرنـا مـا هـو الله حقّـا؟ لـيس النبى الموحى إليـه ولا الـشاعر وإنمـا الفيلـسوف. وأيـن يجـد الفيلـسوف بيانـا عـن

طبيعة الإله الحقّة؟ ليس فى أى مكان غير عقله ذاته. وإذن فالفيلسوف فى الواقع يصنع الله على صورته هو ذاته. ولقد كان ذلك هو الحال دائما: الشعوب خلقت آلهتها دائما، ومن آلهتهم يمكنك أن تحكم عليهم.

فى 379- ب يعطينا أفلاطون لمحة أولى من صورة الـ خير، وهى قلب الرؤية التى تمنحنا إياها *الجمهورية*. ولنا أن نلاحظ أن ما يقال عن الله هنا – أنه خيّر، لا يوقع أذى، ولا يحدث ضررا – هو موازٍ بالضبط لما يتوقعه سقراط فى الـ كريتون من الشخص الخيّر أو العادل (49 أ-هـ). هكذا مرّة أخرى نرى الفيلسوف يصنع الله على صورته ومثاله.

يقرّر أفلاطون أن الـ خير ليس سببا لكل شىء، إنما لما هو حسن فقط، وليس لما هو سيّئ (379 ب-380 جـ). هذا مبدأ أساسى وعنصر جوهرى فى الرؤية الكلية التى يقدّمها. ولكننا لا نصادف نظرا جادّا فى مسألة مصدر الشر على المستوى الميتافيزيقى فى أعمال أفلاطون حتى نأتى إلى الـ*تيمايوس* حيث نجد مبدأ الـ ضرورة فى مواجهة مبدأ الـ عقل. ومبدأ الـ ضرورة ليس شرّا بالضبط، لكن هذه مسألة لا يمكننا معالجتها فى السياق الحالى. فى مواضع أخرى من محاورات الفترة الوسطى تتردّد عند أفلاطون أصداء من العقيدة الأورفيّة-الفيثاغوريّة بأن الجسد شرّ، ولكن اهتمامه الأول فى تلك الحالات يكون تقرير رفعة وسمو حياة العقل. وعلى كل حال فإن موضوع مشكلة الشر فى فلسفة أفلاطون يستحقّ دراسة منفصلة تأخذ فى الاعتبار محاورات الفترة الثالثة وعلى الأخص الـ*فيليبوس* والـ*تيمايوس* والـ*قوانين*. ليس من الممكن أن أوفى هذا الموضوع حقّه فى السياق الحالى. أما فى نطاق المعاملات الإنسانية فإن مصدر كل خطأ أخلاقى هو، عند كل من سقراط وأفلاطون، غيبة فاعلية العقل *phronêsis*. فى الموضع الحالى فإن غرض أفلاطون هو ببساطة أن يُظهر خطأ الشعراء حين ينسبون للآلهة الأفعال والأعمال الشريرة. لسنا بحاجة لأن نقف طويلا عند الفظائع والشرور التى يقترفها آلهة هيزيود Hesiod وهوميروس Homer، فقد يكون هذا مما يهمّ الأنثروبيولوچى لا الفيلسوف، إلا من حيث تذكّرنا هذه الفظائع والشرور بما يماثلها مما لا نزال نجده فى كل الديانات المؤسسية ـــ الهندوكية واليهودية والمسيحية والإسلامية على السواء.

فى 380- د-381- جـ نجد حُجّة متماسكة لمقولة إن الله (أو أى إله) يجب أن يكون بسيطا وغير متغيّر؛ حُجّة كأحسن ما يمكن أن تكون أى حُجّة، ولكن أهى تثبت أى شىء؟ الحُجّة تقدّم ببساطة فكرة كائن كامل غير متغيّر، وكل خطوات المحاجّة لا تفعل أكثر من عرض الفكرة. ثم إننا إن أخذنا مقولة إن الله بسيط وغير متغيّر على الإطلاق بجدّية وبصرامة فإننا ننتهى إما إلى واحد پارمنيديس Parmenides أو إلى مُحَرِّك أرسطو Aristotle العقيم غير المتحرّك، وأىّ هذين لا يمكن أن يفسر العالم الذى يعجّ بالحركة كما نعرفه. (انظر *Let Us Philosophize*، الباب الثانى). إننى لا أزعم أن أفلاطون كان ليقبل هذه النتيجة. ما أرمى إليه هو أن وظيفة الحّجّة فى الفلسفة أن توضّح وتطوّر أفكارا خلاقة، مبرّرها الوحيد يكمن فى القوّة التى تعطينا إيّاها لأن نرى معطيات التجربة فى كلّ ذى معقوليّة ذاتيّة. فى الفصل الحالى أحاول أن أبيّن أن هذا يصدق على حُجّة *الجمهورية* ككلّ.

فى كل المناقشة فيما هو صواب وما هو خطأ فى عمل الشعراء ليست هناك أى محاولة لإثبات أىّ شىء بالحُجّة، إنما تؤخذ القيم والمُثل الأخلاقية كأمر مسلّم به. فى392- أ- جـ يعترف أديمانتوس دون تردّد بأننا متّفقون بالفعل على أن الحياة العادلة أفضل من الحياة غير العادلة. فى الواقع أنه منذ انسحاب ثراسيماخوس من المناقشة فإن سقراط لم يعُد يحاجج بل يدعو بإيجابية لطريقة حياة. لأننى أعلم أن موقفى معرّض لسوء فهم فادح، أجدنى مضطرّا هنا لأن أقول إننى حين أقرّر أن الفلسفة لا تثبت نتائج بالحُجّة بل تعرض بطريقة خلاقة آراء ورؤى ومُثُلا، حين أقرّر هذا فإننى لا أنكر دور النقد العقلانى. التفكير الفلسفى بعيد كل البعد عن الدوجماتيّة. أما كيف أوفّق بين هذين الزعمين اللذين يبدوان متناقضين، فهذا ما لا يمكن أن نراه إلا حين نأتى لمناقشة التفكير الديالكتيكى فيما يلى. (انظر أيضا [45]"Philosophy as Prophecy") .

فى 392- د يفتح أفلاطون موضوع المحاكاة *mimêsis*. يبدو أن أفلاطون كان – لسبب شخصى لا أستطيع أن أتبيّنه – يستشعر نفورا عميقا من كل ألوان

([45]) يجد القارئ هذا المقال فى *The Sphinx and the Phoenix* (2009) الذى أرجو أن تصدر ترجمته العربية عن المركز القومى للترجمة فى وقت غير بعيد.

المحاكاة. وهو يحمل عداءه هذا للمحاكاة إلى المستوى الميتافيزيقى ويسمح له بأن يقوده إلى إدانة الفنون كلها. أعتقد أن هذا يمكن أن يكون موضوع بحث جيّد لباحثى الكلاسيكيات.

فى 394- د نجد المقولة التى كثيرا ما يُستشهَد بها، وحَرى حقًا أن يُستشهد بها: حيثما يقودنا الفكر *logos* وكأنه الريح، علينا أن نتبعه، *hopêi an ho logos hôsper pneuma pherêi، tautêi iteon* . هذه المقولة على ما فيها من عمق ومن جمال، علينا أن نأخذها بقدر من الحيطة. إن الـ *logos* الذى يحملنا إلى حيث ما أفضى والذى علينا أن نتبعه ليس هو *logos* الحُجّة الشكليّة. إن الخطوات الشكليّة لأىّ محاجّة هى دائما خاوية ولا تحمل ثمرا. إنما هو المنطق الذاتى للمفاهيم والمبادئ التى منها ننطلق، تلك المفاهيم والمبادئ التى دائما تأتى كنبوءة نعلنها — منطقها الذاتى هو ما يقودنا إلى الثمرة التى تكمن بالفعل فى البذرة. هكذا فإن *الجمهورية* بأكملها هى الزهرة والثمرة للفكرة السقراطية، والتى هى البذرة، فكرة أن العقل *nous* والفكر *phronêsis* هما كل قيمتنا وكل حقيقتنا وكل ما نعرف من الحقيقة.

أيّا كان رأينا فى قسوة طرد أفلاطون لكل فنون المحاكاة من المدينة (395 ب-هـ)، إلا أننا لا يسعنا إلا أن نتفهم ونتعاطف مع رعبه من الآثار الضارة التى تلحق بالصغار من تمثيل الشخصيات الشريرة والأفعال الشريرة. هذه مسألة لا تحتاج لكثير من القول، فهذه مشكلة تؤرق كل مجتمع متحضر فى عصرنا.

لنا أن نلاحظ هنا أنه فى يونان العصر الكلاسيكى لم تكن هناك كلمة بذاتها لما نسميه نحن بالفن (كما تلاحظ بينلوپى مرى Penelope Murray فى مقدّمة *Plato on Poetry*، 1996). كان بناء سفينة أو بيت، أو صنع حذائين أو لجام حصان، أو تأليف قصيدة أو تراچيديا، كل ذلك كان يُدعى صنعا *poiêsis* أو صنعة أو حرفة *technê*. وكما فى كل الحضارات قبل عصرنا هذا المنحلّ، كانت كل صنعة أو حرفة فى خدمة الحياة. تماما كما أن بناء سفينة أو صنع حذائين لم يكن من الممكن تبريره إلا على أساس أنه يخدم غرضا ما، كذلك لم يكن من الممكن تبرير تأليف قصيدة إلا على أساس أن ذلك يخدم غرضا ما. هذا معقول تماما، وليست هذه نفعية ولا اتّباعا لمذهب المنفعة Utilitarianism، فأغنية فرحة خالصة هى توكيد للحياة وتخدم الحياة. ولكن ماذا تخدم الأفلام المملوءة بالعنف والمتاجرة بالجنس؟ إنها لا تخدم بل تهدم وتدمّر الحياة.

كان من الواضح أن استياء أفلاطون الشديد من الديمقراطية الأثينية حيث كان كل أحد يتدخّل فى كل أمر (379 د-هـ) قاده لأن يختار النقيض الآخر حيث لم يكن لأحد أن يتجاوز حدود دائرة اختصاصه الضيّقة. إنه لم يأخذ فى الاعتبار أن الشخصية الثرية المتوازنة لا بدّ أن تكون متعدّدة الأبعاد وأن تكون لها اهتمامات متعدّدة.

فكرة أن الشخص الخيّر مُكْتَفٍ بذاته ولا يتأثّر كثيرا بفقد صديق أو قريب فكرة نجدها بصرامة أكبر (كدت أن أقول بقسوة قلب أكبر) عند سبينوزا Spinoza، ولكن ألا يتركنا هذا بإنسانية جرداء؟ إن مبدأ الاكتفاء الذاتى *autarkeia* الرواقى Stoic لا بأس به فى مكانه الصحيح، لكن الحياة الثريّة هى حياة مفعمة بالاهتمام بالآخرين والاعتناء بالآخرين. إن إلها مكتفيا بذاته ومحتويا لذاته لهو شىء تعيس.

قد يكون لنا مبرر إذا ما قلنا إن أفلاطون كان أهوج إذ ظن أننا ينبغى أن نجعل مواطننا الصالح يطابق نموذجا معينا. ولو استطعنا أن نمحو كل رقّة وكل ضعف من مواطنينا، أيكون ذلك بالضرورة شيئا حسنا؟ نحن وقد امتلكنا الخبرة والتجارب الإنسانية لأربعة وعشرين قرنا إضافية قد نشعر بالثقة ونحن نقول إن أفلاطون كان مخطئا، ولكنْ هل ترانا نجحنا بعد فى أن نجد المعادلة الصحيحة؟ إن مجتمعنا الإنسانى لا يزال تؤرّقه وتثقله فى داخل كل أمة على حدة مشاكل العنف والجريمة ومشاكل المتاجرة بالجنس وإدمان المخدرات، وفيما بين الأمم الظلم والجشع والكراهية. حين نقول إن حلول أفلاطون لشرور المحتمع الإنسانى لم تكن جيّدة، علينا إن أردنا الإنصاف أن نعترف بأنه كان يصارع مشكلة لا تزال تتحدّانا.

فى 401- أ -402- جـ نجد أمامنا بالفعل خلاصة *الجمهورية*، رؤية الحياة الخيّرة التى تبشّر بها، إذ أن الموضوع الرئيسى فى *الجمهورية* – كما فى السيمفومية الجيّدة – يظهر ويتردّد مراوغا قبل أن نلقاه أخيرا وقد اكتمل. أساس الحياة الخيّرة هو التعليم الجيّد. والتعليم الجيّد يبدأ بامتصاص الخير مما يحيط بالروح وهى تتفتح. الجمال والخير والعقل شىء واحد، أو هى أبعاد لكمال واحد يوجد فى كل ما هو كلٌ وسَوىّ. اللحن البديع والجسم الجميل والحكاية اللطيفة كلها تغذى الروح. وإذ تصحو الروح وتتغذى بالجمال والأفعال الحسنة، بالحب تعطيه وتعطاه، تجد داخل ذاتها صور الخير والجمال والعدل التى تضفى على

عالمها المعقولية[46] والتناغم والحُسْن. عندئذ يصبح كل تنافر وكل أذى وكل تدمير كريها عندها. إنها نفس الرؤية ونفس المسار اللذان نجدهما فى *المأدبة*. إن استطعنا أن نعطى مثل هذه التربية لكل البشر، ألا نكون قد أزلنا كل شرور العالم؟ أليست هذه نبوءة بأحسن معانى الكلمة؟ إنها نبوءة تسعى *الجمهورية* – لا لإثباتها بالبرهان – بل لإعلانها وتطويرها وتوضيحها وعرضها. أيّا كان ما نرى فى تفاصيل ترتيبات أفلاطون التعليمية والاجتماعية والسياسية، فإن المبادئ التى تقوم عليها والرؤية التى تلهمها هى ما تشتدّ حاجة إنسانيتنا العليلة إليه.

فى أمثولة الكهف (وفى *المأدبة*وفى الـ*فايدون*) يقال لنا إننا نتعلم التعرّف على الـ صور أوّلا بأن نلقى ما يشبهها فى الأشياء المحدّدة. فى 402-ب يقال لنا إننا ما كنا لنتعرف على ظلال الحروف المنعكسة على سطح الماء أو على مرآة لو لم نكن نعرف الحروف ذاتها. هذا التناقض ظاهرى فحسب؛ إنه التناقض الذى يلازم بالضرورة كل صياغة محدّدة للفكر. الـ صور تأتى من العقل، تنشأ فى العقل، لكنها لا تنشأ إلا عندما تكون هناك مناسبة لنشوئها، عندما يكون هناك وضع معيّن يمكن لها أن تنطبق عليه. بتعبير آخر، المفهوم الكلى يأتى دائما بمناسبة وضع معيّن، لكنه لا يوجد فى الشىء المعيّن؛ لا يأتى من الشىء المعيّن.

الفقرة الجميلة فى 402- أ - 403- جـ نجدها من ناحية تستدعى لذاكرتنا حديث ديوتيما فى *المأدبة* ومن ناحية أخرى تستبق أمثولة الكهف فى بداية الباب السابع — لا عجب، ففكر أفلاطون هو سيمفونية حقّة.

قد يكون فى النظام المعيشى الذى يضعه أفلاطون لحراسه (403 هـ - 404 هـ) لمسة من الزهد الفيثاغورى، لكنه فى عمومه يوافق العقل ويتواءم مع الحكمة التقليدية. ولكنْ، ألا يكون اختيارا يوافق العقل أيضا لو أن شخصا ما اختار متدبّرا أن يسمح لنفسه من حين لحين بأن ينعم ببعض الترف ليضيف للحياة شيئا من اللون حتى لو كان ذلك بالضرورة يعنى إنقاص أيامه على

---

(46) المعقول والمعقولية من الكلمات التى أفقرها ابتذال الاستخدام الشائع، حتى أنى كثيرا ما أضطر للالتفاف فى التعبير لأستعيد للمفهوم بعض قوّته. المعقول فى استخدامى هو الكائن على مستوى فاعلية العقل والمعقولية هى كينونة العقل الفاعل.

الأرض؟ علـى مـدى حياتنـا علينـا أن نمـارس اختيـارات تـستدعى تـضحيات. الـشخص الحكـيم هو من يكون واعيـا بكـلا طرفـى المعادلـة. يكـون 'الاختيـار' أحمـق حـين يعمـى عـن التـضحية المطلوبـة، ويكـون لاعقلانيّـا ولاأخلاقيّـا حـين تكون التضحية المطلوبة تضحية بشىء مما يجعل الحياة جديرة بأن نحياها. لكن تـضحية الـشخص بحياتـه هـو أو ببعض حياتـه ليست فـى ذاتهـا لاعقلانيـة، لأننـا كائنات محدودة لا نحيا أبدا إلا بأن نموت دوما.

الأخلاقيات الطبية لأفلاطون تقدّم حلاً ناجزا لمشاكل لا تـزال تثير جدلا لا ينتهـى بـين مفكـرى عـصرنا. يـرى أفلاطـون أنـه إذا مـا أعـاق اعـتلال الـصحة الشخصَ عن أداء عمله، عندئذ لا تستحقّ حياة ذلك الشخص أن تحيا، ولا يكـون ثمة مبرر لإطالة الحياة بالتطبيب. لست أرى عيبـا فـى هذا الموقف إذا مـا صـيغ بهذه الطريقة. إننى أعُدّ كل حياة ذات قيمة. ولكنْ ما الحياة؟ الحياة فاعليـة خلّاقـة على مستوى معيّن من الكينونة. عندما تنتفى تلك الفاعلية الخلاقـة لا يعـود الفـرد الإنسانى شخصـا[47] حقّا، وينبغى عندئذ أن يُسمح للجسد أن يمضـى إلـى نهايتـه المحتومـة. إننـى استخدمت كلمـات 'العمـل' و 'الفاعليـة الخلّاقـة'؛ إننـى أسـتخدم هذه الكلمـات بمـدلول واسـع. إن رجـلا هَرِمـا طـريح الفـراش يـستطيع أن يبتـسم ويقول كلمة طيّبة لممرّضته أو يحكى حدّوتة لحفيده يؤدّى عمـلا جيّدا. ولكنْ إذا كان المريض، كبيرا كـان أم صـغيرا، يعـانى ألمـا مبرّحـا، عندئذ يكـون مـن حقـه هـو أن يقـرّر مـا إذا كـان لاستمرار حياتـه قيمـة. ربّمـا كانـت معـايير الحيـاة ذات القيمة عند أفلاطون ضيّقة، صـارمة، خـاضعة لقِيَم تقليدية لم نعد نقبلها، لكنـه مـن حيث المبدأ كان على صـواب.

إذن ينبغى أن نسمح للمواطنين الذين يعانون علة فى البدن لا شـفاء لهـا، أن يموتوا فى سلام، أما المواطنون الذين فسدت أرواحهم فسادا لا شـفاء لـه فينبغـى أن ننهى نحن حياتهم (410 أ). هذا يثير بشكل حاسم مسألة قيمة الحياة. هل مـن الواجـب أن نحفـظ الحيـاة دائمـا وتحـت كـل الظـروف؟ فلاسـفتنا المعاصـرون

([47]) 'الشخص'، هذه كلمة أخرى أفقرها الاستخدام الجارى، أو ربمـا كانت من الأصـل فقيرة المحتوى، لكننـا نحتاج أن نعطيها مضمونا أثرى لتدلّ على البعد الذاتى للإنسان الذى فيه كل كينونته الإنسانية، فتصبح موازية تماما لكلمة 'الروح'، ويكون الشخص هو الروح فى كينونة معيّنة.

يعتقدون أن هذا السؤال والأسئلة التى من نوعه قابلة للحل عن طريق المحاجّة المنطقية. إنهم لا يدركون أن حدود المحاجّة المنطقيّة لا تمتدّ فيما وراء المجردات المفرغة من الحياة. أما الكلمات التى لها محتوى – وإذا كان للفلسفة أن تكون ذات دلالة للحياة فيجب أن تكون كلماتها حيّة – فلها جذور تضرب عميقا وتمتدّ وتتشابك مع كل ما هو كائن.

إلى جانب المفارقات المنطقية هناك طائفة أخرى من المسائل التى لا حلول لها، وهى طائفة المسائل التى اهتبلت لنفسها – عن غير حقّ فى اعتقادى – اسم الميتافيزيقيا. المفارقات المنطقية مسائل زائفة، مسائل خداعية، لا تبدو بغير حل إلا لأنها تقحم فى المسألة عنصرا دخيلا على المنظومة الأصليّة للمفاهيم المعنية. المسائل الأخرى التى لاحلول لها، والتى ينعتها الفلاسفة التحليليون Analytical بالميتافيزيقية، هى حقا لا تقبل الحل ولسبب مختلف تماما. إنها ليست مسائل منطقية أو رياضية تعمل داخل منظومات مصطنعة مغلقة؛ فى مثل هذه المنظومات المصطنعة المغلقة وحدها تصلح الرموز والمعادلات والاستدلالات البرهانية؛ إنما المسائل التى نتحدّث عنها مسائل ذات مضمون تعالج كيانات تسكن عالما ذا معنى.هنا لا يمكن أن يكون هناك أى ثبات فى المفاهيم وهنا لا مفرّ من أن تكون اللغة اعتباطية ولا تصلح إلا لغرض محدّد. هنا لا يمكن لأى عبارة تحمل معنى أن تنعت بالصواب أو الخطأ، كما فى حالة المنظومات الشكلية المغلقة، إنما تنعت فقط بأنها معقولة أو غير معقولة، ذات دلالة أو غير ذات دلالة. هنا المقولات المتصادمة ظاهريّا لا يَستبعد بعضها بعضًا، بحيث إذا صحّت إحداها وجب أن تكون الأخرى خطأ، إنما هى تعبير عن وجهات نظر مختلفة. من الحماقة أن يحاجج أصحاب وجهات النظر هذه ضدّ بعضهم البعض. مع توفر حسن النية والعقل المنفتح يمكن لصاحب كل وجهة نظر أن يتفهّم وجهة النظر الأخرى، أن يرى الأمور من موقف الآخر دون أن يتخلى عن وجهة نظره الخاصّة. يصدق هذا على كلٍّ من المجادلات فى المسائل النظرية مثل طبيعة الصدق، والصفات qualia، وما إليها، وعلى المناظرات حول القضايا العمليّة فى مجالات الأخلاقيات الحيوية bioethics، والتشريع والتعليم، وما إليها.

على امتداد مناقشة التعليم فى البابين الثانى والثالث، تشير كلمة *psuchê* (الروح) لشخصية الشخص ككلّ، وربما كان الأحسن أن نستخدم لهذا كلمة

'العقل'. ومن الواضح من المناقشة كلها أن اهتمام أفلاطون ينصبّ على الحصول على شخصية متوازنة سويّة، تحقّق حياة تليق بكائن عاقل. المدينة التى يعتزم تكوينها هى أمثولة تمثل الكائن الإنسانى المتوازن. عند وضع النظام الأساسى لمدينته، فات أفلاطون أن يلحظ، أو هو لم يهتم بأن يلحظ، أن الغالبية العظمى من مواطنى مدينته النموذج ينقصهم ما هو معنى تماما بأن يحققه. فباستثناء من هم فى أعلى شريحة، كلّ الآخرين شخصيات مشرذمة. لهذا فإننى أميل للاعتقاد بأن المدينة التى يقدّمها أفلاطون فى *الجمهورية* لم تكن أكثر من 'ماكيت' للدراسة.

لكن من الممكن أن يتساءل البعض: إذا كانت المدينة المثالية ليست أكثر من 'ماكيت' للعدل على مقاس كبير، فلماذا يمضى أفلاطون لهذا الحدّ البعيد فى التفصيل وفى التدقيق فى صياغة القواعد والمعايير لاختيار الحراس والحكام وغير ذلك؟ الإجابة ذات شقين. فى المكان الأول فإن أفلاطون الشاعر لا يطاوعه قلبه فى أن يهمل فى وضع اللمسات الأخيرة فى هيكلة قصة جيّدة. وفى المكان الثانى، فإن أفلاطون، الذى لم يفقد أبدا اهتمامه بالسياسة، لم يكن ليضيّع فرصة أن يزرع فى الحكاية التخيلية آراء وانتقادات واقتراحات يمكن أن تكون ذات قيمة عملية. مثلا، من الواضح أن أفلاطون فى الفقرة 424 - هـ - 427- أ كلها قد نسى المدينة النموذج وكان يفكر فى العلل الفعلية التى كانت تعترى المدن اليونانيّة فى عصره، ولنا أن نفترض أن أثينا كانت تحتلّ المكان الأول فى كل ذلك. لكن هذا لا يبرر أن نعتبر النظام التأسيسى لمدينة *الجمهورية* تخطيطا لمدينة فعلية. ثم إنه، حتى لو سلمنا بأن أفلاطون كان جادّا كل الجدّ بشأن المدينة المثالية، فإنى كنت لأقرر أن القيمة الباقية للإنسانية فى *الجمهورية* هى فى بيان أفلاطون عن الفيلسوف والـ حقيقة التى هى هوى الفيلسوف (حتى لو كان هذا البيان الجوهرى قد جاء عرضا بمقتضى هذه الفرضية).

هل يمكن لأى أحد أن يعتقد أن أفلاطون كان جادّا بشأن الأكذوبة التى يراد دسُّها فى نفوس مواطنى مدينته، حاكمين ومحكومين؟ (414 ب-415 د). إننى لن أحاول حتى أن أبيّن مدى سخف هذا الرأى. ألا يوعز لنا هذا بأن *الجمهورية* برمتها أسطورة *muthos* مثلها مثل الأسطورة التى تتضمنها الـ *فايدروس* أو غيرها من المحاورات؟ — أسطورة *muthos* تحمل فى أحشائها من المعانى ومن الحكمة ما يسخر بكلّ صدق حرفى؟

حيث إن الموضوع الرئيسى لهذا الفصل هو حُجّة *الجمهورية* أو دور المحاجّة فى *الجمهورية*، وحيث إنى اعتبر النظام التأسيسى للمدينة المثالية كأمثولة فى المكان الأول، رغم أن أفلاطون لم يضيّع فرصة إعطاء لمحة عملية هنا أو بعضا من الحكمة السياسية هناك، فإنى أمرّ بمعظم تفاصيل الترتيبات لتأسيس وإدارة المدينة بدون تعليق.

هذا السيناريو الهزلى لملاكم كفء يقاتل اثنين أو أكثر من الخصوم الأثرياء (422 ب - جـ)، ألا ينبئنا بأن أفلاطون أحيانا لم يكن يعنيه أن يُثبت شيئا بقدر ما كان يعنيه أن يخلق انطباعا؟ هذا بالضبط نوع 'الحُجّة' التى نجدها فى كوميديا عادات comedy of manners جيّدة .

ربما كان لرعب أفلاطون من التجديد (424 ب ـ جـ) أساس تاريخى وثقافى. الأمر من الناحية النظرية البحتة قد يبدو مقنعا ظاهريا: إن نحن ذات مرّة أقمنا نظاما كاملا، فكل تغيير عندئذ يُفترض أن يكون تغييرا للأسوأ. لكنْ هل يمكن أبدا أن نحقّق الكمال فى عالمٍ الوجودُ فيه مرادف للمحدودية والنقصان؟ يمكن فقط، مثاليًا، أن نحظى بتطوّر خلاق مستدام يعيد تأكيد قِيَم متضمّنة فى توجّهاتنا الأصلية. التلاشى لا ينفصل عن الوجود. لا مناص لنا من التغيُّر. وحتى مع أنه لا ضمان عندنا لأن يكون كلّ تغيير للأحسن، فإن قانون الحياة يقول: أنْ نحيا يعنى أن نقبل المخاطرة.

بعد أن نأخذ هذا فى الاعتبار، هل يمكن أن نقول إن أفلاطون بالغ فى تقدير الآثار الضارة للتغييرات الهوائية فى الغناء وفى اللعب وفى الفن؟ ألا يجب أن نعترف أن ها هنا مجالا آخر نجد أنفسنا فيه عاجزين عن أن نحقق التوازن الصحيح بين السماح بالتجديد والتجريب الضروريّيْن، من جهة، ومن جهة أخرى، استبعاد الأهواء الضارّة؟ وهذا مرّة أخرى مجال حيث لا يمكن أن تكون هناك قواعد صارمة ثابتة. ومرّة أخرى نجد أن حلّ أفلاطون كان، من حيث المبدأ، على الطريق الصحيح: إن الضمان الوحيد للحضارة يكمن فى تعليم يغذى أرواح الصغار بالجمال وبالتفكير الناقد.

اكتشاف الصلاح

بعد أن ينهى أفلاطون مخططه الأول لمدينته النموذج يأخذنا فى جولة طويلة متعرّجة المسالك بحثا عن صيدنا، العدل. إننى ببساطة أرفض أن أصدّق

أن أفلاطون قصد أن يأخذ قراوه بجدّية لعبة 'الاستغماية' هذه التى يلعبها فى 427 - جـ - 434- د. أفلاطون الذى أعطانا النقد ثاقب البصر فى الـ*يوثيفرون* والتحليلات النفاذة فى الـ*بروتاجوراس* (سواء كانت الـ*بروتاجوراس* قد كتبت قبل *الجمهورية* أم بعدها لا يهم هنا) لا يمكن أن يكون قد توهّم أو تظاهر بأن مثل ألعاب الحواة العابثة هذه يمكن أن تعتبر محاجّة معقولة أو بحثا عقلانيّا. الغرض من كل هذا إعطاء انطباع، مثل التيمة theme الثانوية فى مسرحية درامية. وإلى أين يأخذنا هذا البحث؟ إلى اكتشاف أو بالأحرى إلى إفشاء كوننا منذ البداية كنا نقبض بصيدنا بين أيدينا وأننا بأنفسنا تركناه يفلت منا (432 د- 433 ب): ليس العدل شيئا غير المبدأ الذى اخترنا أن نبنى على أساسه مدينتنا، ألا وهو أنْ يهتم كل شخص بما يعنيه، *ta hautou prattein*، وهكذا فإننا كنا طوال الوقت لا نبرهن ولا نبحث بل كنا نظهر بواطن فكرة كنا قد بدأنا بها.

إن أولئك الفلاسفة التحليليين Analytical الذين يجدون متعة فى تمزيق حُجج أفلاطون شذرا يحسن بهم أن يأخذوا فى الاعتبار أن أفلاطون كان أول من يعرف أن لا جزئية من 'الحجّة' كان يمكن أن تصمد لتمحيص سقراطى حقّ. إن أفلاطون، بوصفه أفلاطون، كان ليعرف تماما أن أحدا من قرّائه – على الأقل من أولئك القرّاء الذين يهمّه أن يخاطبهم – كان ليأخذ تلك الحُجّة كبرهان قاطع. هل كان أفلاطون يعبث إذن؟ كلا؛ إنه كان طوال الوقت يرسم صورة، مستخدما عناصر تحمل مبرّرها فى قيمتها الذاتية وفيما تسهم به فى جمال الكلّ. إننى أعاود مرارا وتكرارا الضرب على هذا الوتر لأننى مقتنع بأن الفلسفة، التى هى ذات أهمية قصوى لخير الإنسانية، تعانى معاناة جسيمة الخطر من فشلنا فى أن نفهم الطبيعة الحقّة للتفكير الفلسفى، وأن هذا الفشل هو الذى يعوق الفلسفة عن تحقيق كل الخير الذى تستطيع بالفعل أن تحققه.

يقول 'سقراط': "أظن مدينتنا، إن تكن قد أسّست بطريقة صحيحة، ستكون خيّرة تماما" (427 هـ). بأىّ منطق؟ كان من الممكن أن نختار أن نجعل مدينتنا جبّارة أو مرفهة، أو جنة 'إبيقورية' ''epicurean''؛ لكننا اخترنا بدلا من ذلك أن نجعلها خيّرة أخلاقيّا. لم يكن هذا شيئا قادنا إليه تفكير ولا حُجّة، إنما كان شيئا طلبناه لأننا رأيناه يتوافق مع ما وجدناه أثمن ما فينا. وفى نهاية بحثنا (444 جـ -445 ب) نجد أننا قد عدنا إلى ما كان سقراط دائما قد قرّره ببساطة، أن الخير الذى يخصّ الكائن الإنسانى هو أن تكون له روح تتمتع بالصحّة. وهكذا سنجد فى مدينتنا الفضائل اليونانية التقليدية: الحكمة والشجاعة والاتزان (فى الأصل اليونانى كلمة يصعب أن نجد لها مقابلا دقيقا سواء فى العربية أو فى الإنجليزية)، والعدل (427 هـ).

النتيجة القائلة بأن الفضيلة هى صحّة وجمال ورفاهة للروح وأن الرذيلة هى سقم وتشوّه وضعف للروح (444 د-هـ)، هذه النتيجة ليست بالشىء الجديد. إنها منبثة على امتداد المحاورات الباكرة. إننا لم نكن بحاجة لأى برهان لذلك بأكثر مما نحتاج برهانا لقول يسوع الناصرى: طوبى لأنقياء القلوب. إنها نبوءة تعلن وليست قضيّة مطلوب إثباتها.

إن أفلاطون وقد أسكن الحكمة فى الفئة الحاكمة، والشجاعة فى الفئة المحاربة، يكره أن يسكن الاتزان فى الفئة العاملة (430 د-432 أ)، ربّما جزئيّا بسبب احتقاره الأرستقراطى للعمل. إذ ما الذى يمنع أن يشكل الرضا والتعقل والطاعة – وكلها يمكن اعتبارها أوجها من الاتزان – الفضيلة الخاصّة بالقطاع المتواضع من المواطنين؟ ونفس المنطق الذى استخدم لإظهار الاتزان منتشرا فى كل المدينة كان من الممكن استخدامه لإظهار كلٍّ من الحكمة والشجاعة كصفة تخصّ المدينة ككلّ. لكن أفلاطون، بجانب عزوفه المزاجى عن إسناد الاتزان لمواطنيه من الطبقة الثالثة، كان عنده دافع أعمق وأكثر مباشرة. كان يستخدم فحصه لفضيلة الاتّزان كمنصّة لعرض نظريّته النفسيّة الجديدة، نظريّة الروح ثلاثيّة الأجزاء. ربما كان من المعقول أن نتساءل ما إذا كانت المدينة بطبقاتها الثلاث قد كوّنت على مثال الروح ثلاثية الأقسام، أم أن نموذج المدينة هو الذى أوعز بالتقسيم الثلاثى للروح. فيما يلى سأعالج نظرية الروح ثلاثية الأجزاء بإيجاز. ربما تتاح الفرصة للعودة لهذا الموضوع فى مكان آخر.

فى المحاورات الباكرة، كما فى *الجمهورية* حتى هذه النقطة، كانت الروح ببساطة هى العقل أو هى كل شخصيّة أو شخص الإنسان. عند سقراط كانت الروح ذاك فينا الذى يزدهر بفعل الخير ويصيبه الأذى بفعل ما هو ردىء. فى الـ*فايدون* يجعل أفلاطون الروح ضدّا للجسد ولا يكتفى بتأكيد التمييز بين الاثنين كوجهين لكلّ واحد – كما كان التمييز السقراطى بين المعقول والمحسوس حسب فهمى له – إنما يركز على الانفصال بين الاثنين. هكذا نجد أن الروح فى الـ*فايدون* هى مقرّ العقل الفاعل *phronêsis* ونجد الشرّ مستقرّا فى الجسد لا فى جزء من الروح. فى الـ*فايدروس* نجد تصوير الروح كمركبة يمسك بقيادها العقل، ونجد الجواد الأصيل والحصان العاصى يمثلان عنصر الحمية وعنصر الشهوة فى الروح. ما إذا كان تصوير الـ*فايدروس* استباقا مبكّرا للعقيدة التى طوّرت فيما بعد فى *الجمهورية* أم كان تمثيلا تصويريّا لاحقا، هذا سؤال فى رأيى لا يمكن القطع فيه بيقين على أى الوجهين. على كل حال، إننى أعتقد أن كلا من الـ*فايدروس* و *الجمهورية* ينتميان لفترة لاحقة للفترة التى كتبت فيها الـ*فايدون* وأن عقيدة الروح ثلاثية الأجزاء كانت تجديدا

أفلاطونيّا حديثا، وفى رأيى أنه كان تجديدا يؤسف له، أعتقد أنه قد أوقع وما زال يوقع الكثير من الضرر الجسيم. لكنى أحتفظ بتفصيل موقفى من هذه المسألة لدراسة خاصّة.

عند هذه النقطة علىّ أن أكرّر أن غرضى فى هذا الكتاب ليس تفسيريّا. إننى لا أزعم أننى أقدّم هنا ما قاله أفلاطون ولا ما ارتآه أفلاطون. ما قاله أفلاطون متاح لكل من يريد أن يقرأه. وما كان فكر أفلاطون لكلّ واحد أن يخمّنه، ومن حيث المبدأ فتخمين الواحد منا ليس أفضل من تخمين الآخر. إن غرضى هو، كما عبّرت عنه فى موضع آخر، أن أدخل فى حوار مع أفلاطون، وأن أعرض الفلسفة التى أخرج بها من هذا الحوار.

إن ظاهرة التحكم فى النفس أو الرضوخ لرغبات المرء التى تُفَسّر فى 430- هـ -431- ب على أساس غلبة أحد أجزاء الروح على غيرها كانت قد عولجت فى الـ *بروتاجوراس* باعتبارها عمليّة تجرى بأكملها فى العقل حيث أظهرَت تجربة الرضوخ للرغبة الأسوأ كحالة من الجهل أو افتقاد الفهم (الـ *بروتاجوراس* 352 أ-360 هـ). أعتقد أن ذلك كان هو الموقف السقراطى الأصلى وقد كان ذلك فى رأيى هو التفسير الأحكم والأعقل. هكذا، بدلا من اعتبار الصراع النفسى نزاعا بين أجزاء مختلفة أو ملكات مختلفة من الروح (الشخص)، فإنه يكون من الأفضل اعتبار ذلك تنافسا على الأولويّة بين قِيَم مختلفة.

حين نجد فى الشخص العادل نفس العناصر التى وجدناها – أو على الأصحّ، التى وضعناها – فى المدينة العادلة (435 ب - جـ)، أو حين نجد فى المدينة ما افترضناه فى الشخص، فإننا لا نكتشف – فى أىّ الحالتين – أىّ واقع فعلى، لا نسجّل أىّ حال موضوعية للأمور، بل نخلق أسطورة معقولة تعطينا رؤية معيّنة. يلزمنى أن أصرّ على هذا، حتى مع المخاطرة بأن أدفع القارئ للضجر، لأن هذه هى النظرة لطبيعة التفكير الفلسفى التى نحتاجها إذا كان للفلسفة أن تبقى حيّة وأن تبقى لها قيمة رئيسية فى الحياة الإنسانية. الفلسفة لا تعطينا صدقا، لا صدقا قابلا للإثبات ولا غير ذلك، بل تعطينا رؤية من خلال أسطورة خلاقة تعترف بكونها أسطورة.

يقول لنا أفلاطون إننا لا نستطيع أن ننهى مسألة كهذه – مسألة بِنْيَة الروح – بالوسائل التى اتبعناها حتى الآن، وأن الطريق لذلك الهدف طريق أطول (435 جـ - د). أيّا ما كان ما قصده أفلاطون بذلك، فثمّة شىء واحد واضح

تماما، ذلك أنه لم يكن يعتبر الحجّة السابقة كافية أو قاطعة؛ بعبارة أخرى، أنه لم يقصد بها أن تكون من طبيعة البرهان الرياضى. أشعر بأنى سخيف إذ أقرر هذا، لكن حين يتباهى الفلاسفة التحليليون بكشف عيوب مثل هذه المحاجّات، فإنهم يفترضون أنهم يتعاملون مع براهين من هذا النوع. الطريقة الصحيحة لنقد موقف فلسفى هى أن نعرض منظورا ذا وضوح ذاتى أعظم، يتوافق مع قِيَم ومبادئ نتبناها.

هكذا حين يقول 'سقراط' لجلاوكون: فى رأيى أننا لن نعرف أبدا بالضبط عن هذا بالوسائل التى كنا نتبعها، فإن أفلاطون هنا يلمّح بوضوح إلى أننا فيما كنا نقول لم نصل إلى أىّ معرفة مضبوطة. فيما يلى، حين نأتى لنتباحث الديالكتيك، سنرى أننا لا نستطيع أبدا أن نحصل على معرفة مضبوطة عن أىّ شىء. كل ما نملك هو الفهم الذى نكسبه فى ذات السعى، فى ممارسة العقل الفاعل. لكن الناتج المحدّد للسعى، إذا ما اعتُبر صدقا نهائيّا، إذا ما اعتُبر معرفة مضبوطة، يتضح أنه مخادع.

إذا ما انطلقنا من فكرة ملكات منفصلة فى الروح، فعندئذ يكون من السخف أن نقول إننا نرغب بالفكر أو إننا نفكّر بعنصر الحمية (436 أ-441 جـ): فذلك يكون مناقضا لقواعد الكون المعنوى universe of discourse الذى اتخذناه. لكنْ إذا ما نظرنا للشخص ككلّ، كعقل، إذ يعمل يستخدم أو يُفعّل هذه الفكرة أو تلك، يَزِن تقييما فى مقابل آخر، عندئذ فإن محاربا، يخاف الموت ويحب الحياة، إلا أنه يختار مواجهة موت مؤكد للحفاظ على شىء أعظم قيمة من حياته الفرديّة، لا يمثل تناقضا.

فى 437- د -هـ يعزل أفلاطون فكرة العطش الذى هو عطش فحسب، ليس مكيّفا qualified على أىّ نحو، ليس عطشا لشراب ساخن أو لشراب بارد، ولا عطشا لشراب كثير أو لشراب قليل. ماذا كان باركلى Berkeley ليقول عن هذا؟ كان ليقول إنه لا يمكن أبدا أن يكون هناك عطش فعلى لا يتكيّف بطريقة من هذه الطرق أو بغيرها. فكرة العطش الذى هو ببساطة عطش فحسب هى تجريد خالص. إن أفلاطون كان قمينا بأن يكون أول من يعترف بأنه رغم أن من الممكن أن تكون عندنا فكرة مثلث لا هو متساوى الأضلاع ولا متساوى الضلعين ولا مختلف الأضلاع، إلا أن مثلثا فعليّا لا بد أن يكون إما هذا أو ذاك. وهكذا هنا، بينما فكرة العطش البسيط يمكن أن يكون لها مكانها فى ذخيرتنا

المفاهيمية، فإننا حين نتحدّث عن النوازع والدوافع التى تمليها حالاتنا البدنيّة، فهذا العطش المجرد لا مكان له.

يطوّر أفلاطون فكرة التكيّف المتوازى فى النسبى والمتضايف relatives and correlatives ليعارض تحليل سقراط للصراع النفسى (العقلى) – كما نجده فى الـ*بروتاجوراس* – بأن يحصر العطش مثلا فى رغبة للشراب بسيطة خالصة. لكن الرغبة المجرّدة، منعدمة الصلة بأىّ فكرة، تصبح لا شىء غير حالة بدنيّة، يلحظها العقل ثم يقرّر (إذا ما دخل العقل فى الحسبان على الإطلاق) ما إذا كان سيعطى وزنا أكبر لإشباعها أم للخير الذى قد ينتج من رفضه إشباعها.

لنا أن نلاحظ هنا أن أفلاطون، ربّما لتعلقه بنظريّته النفسية الجديدة، فإنه فى هذا القسم يميّز بين المفاهيم بعناية أكبر ويربط بين خطوات المحاجّة بوضوح أكبر مما كان يفعل فى بحثه لتسكين الفضائل المختلفة فى الفئات المختلفة للمدينة.

الصلاح فى الفرد

تماما كما أننا وجدنا مسيرة البحث تعود بنا إلى الموقف السقراطى العتيد بأن كل الفضيلة فى إعمال العقل *phronêsis* ولا شىء غير ذلك، فكذلك عند رسم معالم الشخص العادل فى 442- هـ -443- ب لا نجد أى تظاهر بحُجّة بل نجد توكيدا بسيطا مباشرا للخصائص التقليدية للشخص الصالح.

هكذا فى 444-أ نعرب عن رضانا إذ وجدنا الشخص العادل والمدينة العادلة والعدالة ذاتها. ولكن كيف؟ لقد قلنا وداعا للبحث النظرى فى الباب الأول وببساطة أقمنا المثال الذى نجد صورته فى روحنا ذاتها، إذا كانت روحا سويّة؛ أو ربما كان من الأصدق أن نقول، إننا أقمنا صورة للحقيقة التى نجدها فى ذات أرواحنا. هذه فى رأيى حقيقة كل فلسفة أصيلة: تمثيل خلاق لكليّة العقل الفاعل الذى هو حقيقتنا وهو كل ما نعرف من الحقيقة ولا نعرف حقيقة سواها.

وهكذا، لكى نتوّج بحثنا (444 جـ -445 ب) نعود إلى ما كان سقراط قد عبّر عنه ببساطة وبطريقة مؤثرة فى محادثته الحميمة مع الشيخ الطيّب كريتون

(الـكريتون، خاصّة 47 د-49 هـ)، وهى محادثة لا نجد فى الفقرة الحالية إلا مجرّد ظلّ لها، فلا شىء فى الواقع يمكن أن يفوق تلك الكلمات الجميلة العميقة.

المرأة والأسرة

جزء *الجمهورية* الذى يبدأ بالصفحة الأخيرة من الباب الرابع ويمتد عبر النصف الأوّل من الباب الخامس، وهو الجزء الذى يتناول الترتيبات الخاصّة بالنساء والأسرة والقواعد الخاصّة بالحرب (445 جـ -471 جـ)، قد نال نصيبا من الاهتمام والتعليقات يفوق كثيرا ما ناله غيره من الأجزاء. وإذ أن هذا الجزء لا يتصل مباشرة بموضوع الفصل الحالى، وإذ أنى أعتقد أنى لا أملك شيئا ذا قيمة أقوله فى هذا الصدد، فلن أعلق على هذا الجزء إلا بكلمة هنا أو كلمة هناك حيثما أجد نقطة ذات صلة بموضوعى.

فى 453- ب- جـ يحاجج أفلاطون نيابة عن المعترضين على اقتراح أن تنال المرأة نفس التربية كالرجل وأن يُعهد إليها بما يُعهد به للرجل من مهامّ. إنه يقدّم حُجّة كأحسن ما تكون الحُجّة اللفظية، وإن يكن فى شكل هيكلى. ثم يحذّرنا فى 454- أ من مخاطر الخلط بين التنازع والنقاش المخلص. يسقط الكثيرون فى شرك هذا الخلط إذ لا يتنبّهون للتمييزات الضرورية، ويأخذون الكلمات على عواهنها. هذا فى الواقع تحذير نحتاج أن نعيره اهتماما جادّا. المشكلة أنه رغم كل جهود الفلاسفة وأهل المنطق، فإننا لا نملك، ولا يمكن أبدا أن نملك، قواعد صالحة لتحديد التمييزات التى ينبغى تطبيقها فى كل حالة معيّنة. الكلمات – الكلمات الحيّة تمييزا لها عن الرموز الميتة – لا يمكن أن تكون لها معانٍ ثابتة. إنها تعنى ما يقصد المستخدم أن يعنى بها. ولكى تفهم كما ينبغى، يجب أن يتلقّاها من توجَّه إليه بحسن نيّة. من يأتى للنقاش بروح الخصام يمكنه أن يستخرج تناقضا من أىّ مقولة. هكذا نجد دوريّاتنا الأكاديمية ممتلئة بأشياء من هذا القبيل: يقرّر الأستاذ س أن أ = م. يعترض الأستاذ ص أن أ يجب أن تؤخذ بمعنى أ1 و أ1 ليست م. وَلكن لو أن أ1 أخِذت بمعنى أ1أ (هكذا يقول أىٌّ من س أو ص) فإنها بالفعل ستعنى م. كلا، فإن أ1 هى فى الحقيقة أ1أب وهذه ليست م. — ليست هذه محاكاة هزليّة، بل هذا بالفعل ما تمتلئ به دوريّاتنا الأكاديمية. المؤسف أن أساتذتنا المتبحّرين عاجزون عن أن يتوصّلوا للاستنتاج الواضح: إنهم فى الحقيقة يحرثون فى البحر. أىّ مقولة ذات معنى هى تعبير خلاق فيه

من الزيف بقدر ما فيه من الصدق. يستطيع الناقد أن يُظهر المقولة فى منظور أفضل وأكثر ثراء، ولكن المقولة لا يمكن إثباتها بالبرهان ولا دحضها بشكل نهائى، إلا فى سياق ضيّق محدّد.

كثيرا ما لوحظ أن ترتيبات أفلاطون للتزاوج والتناسل (457 ب-466 د) مليئة بالمشاكل وبالثغرات. يُلحق كورنفورد Cornford الفقرة 459- جـ - 461- د بكمّ من التذييلات يفوق كثيرا ما يُلحقه بأىّ فقرة مماثلة لها فى الطول، ليتعامل مع هذه المشكلات وأوجه الغموض. إن أفلاطون بعقليته الرياضية لا يمكن أن يكون غافلا عن هذه المشاكل وأوجه النقص. وأعتقد أن هذا يشير بوضوح إلى أن أفلاطون لم يكن جادًا بشأن هذه الترتيبات؛ لم يكن محتاجا لأن يدقق فى التفاصيل لأنه ببساطة كان يخترع حدّوتة. إن تبجيلنا لأفلاطون، حتى بين أولئك الذين يعارضونه من كل الوجوه، يجعلنا نأخذه بجدّية أكثر مما ينبغى حتى حين يكون هو عابثا كل العبث.

كيف لنا أن نفهم أفلاطون حين يقول إنه سيكون على الحكّام أن يمارسوا كثيرا من الكذب والخداع لمصلحة المحكومين؟ (459 جـ - د). هل يمكن أن يكون قد قصد أن يصدّق قرّاؤه ذلك؟ ألم يكن يعلم أن الأكذوبة لا ينتفى ضررها إلا حين تقدَّم صراحة على أنها أكذوبة كما فى حكاية خياليّة؟ وأن الأكذوبة حين تؤخذ على أنها صدق فإنها بالضرورة تلوّث الروح؟ من الصعب أن نرى كيف كان يمكن له أن يعتبر مقترحاته متوافقة مع آرائه الخاصّة حول ما هو حسن وما هو ردىء إلا إذا كان الحكام وحدهم فى مدينته هم الكائنات العاقلة وكان كل الآخرين آلات بلا عقل، مجرّد حيوانات ديكارتيّة Cartesian animals. أم ترى أنه، بمثل ما نجد بيننا أشخاصا أذكياء جدّا إلا أنهم مع ذلك، تحت سطوة المعتقدات الدينية، يؤكدون أسخف الأمور وأكثرها بشاعة بنفس راضية تماما، فكذلك كان من الممكن لأفلاطون، تحت تأثير تحيّزاته السياسيّة والطبقيّة، أن يصاب بمثل هذا العمى؟ أم أنه، باعتبار أن النظام التأسيسى للمدينة النموذج لم يكن كله إلا حدّوتة مخترعة، فقد كان يسمح لنفسه بمثل هذا الزيغ، تماما كما يمارس الكاتب الروائى الذبح والتقتيل فى شخصيّات روايته دون أن تعتريه وخزة ضمير؟ تنطبق ملاحظاتى حول هذه النقطة بالطبع على كل ترتيبات الزواج وكل ترتيبات وقواعد رعاية الأطفال.

ممارسات الحرب

عند إرساء قواعد ممارسات الحرب (466 د-471 جـ) يبسُط أفلاطون مفهوم الجنس الإنسانى الواحد ليشمل كل اليونانيين، ويقف عند هذا الحدّ. قبل أن نتباهى بتفوّقنا على أفلاطون، علينا أن نتذكر أنه رغم أننا من الناحية النظريّة قد تقدّمنا إلى حيث نزكى بأفواهنا فكرة الإنسانية المشتركة، إلا أنه فى مجال الواقع فإن حكوماتنا والغالبية الكاسحة من شعوبنا تتخلف عن ذلك كثيرا. هذا مجال آخر للأفكار فيه دور كبير، ومن المؤكد أن من واجب المستنيرين منّا (وأسفاه، كم هم قلة!) أن يفعلوا كل ما باستطاعتهم، كل واحد منا رجلا كان أو امرأة، كلٌّ فى ميدانه، لأن يُشعرونا بأن الملايين الذين يموتون بفعل أمراض قابلة للعلاج، وبفعل الجوع ونقص الماء، وفى صراعات يؤجّج نيرانها الجهل والخرافة، كلّ أولئك هم من لحمنا ومن دمنا.

كلّ ما يمكن أن يقال عن موقف أفلاطون من الرقّ ومن التمييز بين الهيلينيين والبرابرة (469 ب-471 ب) قد قيل وأحسن القائلون القول. وحيث إن هذا أيضا يخرج عن نطاق هذا الفصل، فإننى أكتفى بالقول بأن لنا هنا درسا نموذجيّا يبيّن كيف أن مفاهيمنا – الأفكار التى نرثها أو نتلقاها من أىّ مصدر – تتحكّم فى فهمنا وتوجّهاتنا وسلوكنا. هذا ما أعنيه حين أكرّر المرّة تلو المرّة (*Let Us Philosophize*، على امتداده) أننا ككائنات إنسانية نعيش فى عوالم هى من صنعنا، وعلينا دواما، بلا كلل، أن نفحص هذه العوالم الفكرية، لئلا نصبح، بفعل النسيان، عبيدا لها رغم أننا خالقوها.

خلاصة

عند هذه النقطة يقودنا أفلاطون إلى آفاق مبهرة. لكن قبل أن نمضى قدما، دعونا نلق نظرة على ما قطعناه من أرض حتى هنا. تبدأ *الجمهورية* كبحث عن طبيعة العدل. نسلك فى البداية الطريق المألوف فى الحوارات السقراطية الباكرة لنجد عددا من التعريفات المختلفة المقترحة غير وافية. ثم ينقلب ثراسيماخوس على القِيَم التقليدية، مؤكدا أن العدل خدعة يمارسها الأقوياء على الضعفاء ليجعلوا الأخيرين يخدمون مصالح الأولين. هكذا يغيّر جذريّا غرض البحث الأولىّ. لم يعُد السؤال: ما هو العدل؟، وإنما: هل العدل يفيد الشخص العادل؟ بعد بضع خطوات نظرية لإظهار أن موقف ثراسيماخوس لا يمكن الدفاع عنه، وهى خطوات لا تفلح فى إقناع ثراسيماخوس، يقترح 'سقراط' أنه لكى نبلغ

غاية بحثنا المزدوج، ربما يحسن أن ننظر إلى العدل ممثلا فى شىء أكبر من الكائن الإنسانى. لا أحد من مستمعيه يتساءل كيف يمكن لنا أن نصنع نموذجا لشىء لا نعرفه بالفعل. هكذا نمضى فى بناء مدينتنا التخيّلية، فنؤسسها على مبدأ أن كل عضو – فردا كان أم طائفة – ينبغى أن يعنى فقط وقصرا بالعمل الموكول لذلك العضو. ثم يجابهنا السؤال: مع التسليم بأن مدينتنا هذه هى الأحسن وبأنها تجسّد مفهومنا المختار للعدل، فهل هى قابلة للتطبيق؟ بأى الوسائل يمكن تحقيقها فى المجتمع الإنسانى؟ إن معالجة أفلاطون لهذا السؤال، فيما أرى، لا تقتصر فى دلالتها على إمكانية تحقيق المدينة التخيّلية الموصوفة فى *الجمهورية*، بل تعالج بشكل أساسى مسألة الشروط الضرورية للصلاح فى الحياة الإنسانية ـــ وتتلخّص تلك الشروط فى شىء واحد: العقل الفاعل، *phronêsis*، الذى هو خيرنا الوحيد، وهو كل الخير، وهو كل ما يمكن أن نعثر عليه أو نفكر فيه من خير.

الفيلسوف

نأتى الآن إلى القسم الذى يبدأ بـ 472-أ فى الباب الخامس ويمتد حتى نهاية الباب السابع، وهو القسم الذى أعُدّه قلب *الجمهورية*، وقلب الأفلاطونية، ولا أتردّد فى أن أقول بل قلب كل الفلسفة. لقد علّقت على هذا القسم فى الفصل السادس، "المعرفة والحقيقة"، وأرجو أن يُنظر إلى ما يلى لا على أنه مراجعة للفصل السابق ولا على أنه ملحق له، بل على أنه دراسة موازية لنفس المادّة. ينبغى أن يكون كلٌّ من الفصلين مكملا للآخر، ومن الطبيعى أن يكون هناك أحيانا بعض التكرار، وقد يكون هناك أحيانا بعض التناقض الظاهرى. هذا لا يؤرّقنى، فإننى أفضّل أن أناقض نفسى على أن أكون سجينا لوجهة نظر متحجّرة. المفكر الذى لا يناقض نفسه بين الحين والحين يحسن به أن يمضى فيحفر لنفسه قبره.

(من المعتاد أن يشار للجزء الأوسط من *الجمهورية* باعتباره يشمل الأبواب من الخامس حتى السابع، لكن هذا مضلل. فمن المعروف أن تقسيم *الجمهورية* إلى عشرة أبواب محض ضرورة 'تحريرية' عمليّة، والجزء الأول من الباب الخامس يرتبط هيكليّا بما سبقه، بينما بدءا من 472- أ عبر الباب السادس وحتى نهاية الباب السابع نجد كلا متماسكا).

يتساءل أفلاطون عن إمكانية أن تتحقّق الدولة المثلى فى عالمنا الفعلى (471 جـ - 474 ب) ويقدّم إجابته الشهيرة، التى يكرّرها عدّة مرّات فى *الجمهورية* (فى 473 د، 487 هـ، 499 ب، 501 هـ) ويعيد تأكيدها بنفس الألفظ تقريبا فى الرسالة السابعة، 326- أ- ب، معلنًا أن الجنس البشرى لن يعرف راحة من شروره حتى يتولى السلطة السياسية من يمارسون الفلسفة الحقّة الأصيلة أو تقضى العناية الإلهية بأن يتّجه من يقبضون بزمام السلطة فى الدول إلى ممارسة الفلسفة الحقّة. لا مجال للشك فى أن هذا كان اقتناعا راسخا عند أفلاطون. لكننا لا يجب أن نربط بين هذا وفكرة الدولة النموذج التى نجد وصفها فى *الجمهورية*. لا بدّ أن نفصل بين هذين. القول بأن المجتمع الإنسانى لن يتمتع بالعافية والسعادة إلا إذا حكمته الحكمة – البصيرة فى القِيَم الحقة – كان هذا أمرا بديهيّا عند كل من سقراط وأفلاطون. وإذا كان أفلاطون قد وجد أن عليه أن يُجهد نفسه كثيرا ليوصل الفكرة فما ذلك إلا لغباء عامّة البشر، غباء ما زال العقلاء من الناس يشنون ضدّه حربا يائسة. لقد نطق شيلر Schiller عن بصيرة حقة حين قال: حتى الآلهة يناضلون عبثا ضدّ الغباء. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن الدولة النموذج فى *الجمهورية* قصد بها أن تكون تمثيلا تصويريّا للعدل لا أكثر. وربما يُغتفر لى أن أكرّر مرّة أخرى أنى حين أقرّر أن *الجمهورية* ليست فى المكان الأول كتابا سياسيّا وأن أهمية الكتاب بالنسبة لنا لا تكمن بشكل رئيسى فى ذلك المجال، فإننى بذلك لا أنكر أن السياسة كانت من شواغل أفلاطون طوال حياته.

يطلب جلاوكون من سقراط أن يبين لهم أن تحقيق المثال ممكن، فيذكره سقراط أولا بأنهم طلبوا المثال كنموذج حتى إذا ما رأينا ما العدل وما الظلم فى ذاتهما، وما نوع الحياة التى ترتبط بكل منهما، أمكننا عندئذ أن نقول: هكذا تكون حياة الشخص العادل وغير العادل. لم تكن غايتنا أن نُظهر أن مثل هذا المثال يمكن تحقيقه بتمامه وكماله (472 أ-هـ). لماذا يؤكد أفلاطون كل التوكيد على هذه النقطة؟ ألا يوحى هذا بأنه، مهما كان يقيننا فى مثالٍ ما مطلقا، إلا أننا متى توجّهنا إلى وسائل تحقيق المثال فلا يمكن أن يكون لنا مثل هذا اليقين؟ أليس هذا حالنا اليوم؟ قد نعرف على نحو جيّد ما نريد لأطفالنا أن يكونوا، وقد نعرف على نحو جيّد ما نريد لمجتمعنا أن يكون، ولكن أىّ نوع من التربية يمكن أن يعطى أطفالنا الشخصية التى نريدها لهم؟ — أى قوانين وأى مؤسسات يمكن أن تعطى مجتمعنا الخصائص التى نرغبها؟ — هنا بالضرورة نتعثر ونخطئ، وكثيرا ما يكون الخطأ كارثيّا. ولهذا السبب يلزمنا دائما أن نبقى مُثلَنا نصب أعيننا فى مثابرة وإصرار حتى لا نتوه منا وسط انشغالنا بالوسائل والأساليب.

وقبل أن يمضى أفلاطون ليشرح كيف يمكن لنا أن نأمل فى تحقيق مدينتنا المثالية، يتقدّم بتحفظ آخر. العمل لا يرقى أبدا لمستوى النظرية؛ تبقى بالضرورة دائما فجوة بينهما (473 أ). هذا يتوافق مع الميتافيزيقا الأفلاطونية. الواقع لا يتساوى أبدا مع المثال. كل واقع ينطوى دائما على نقص مزدوج، أولا، من حيث كون الواقع متحوّلا وزائلا، وثانيا، من حيث كونه شذرة مستقطعة – وبالتالى زائفة – من عالم الواقع ككلّ. إذ أقول هذا ربّما أكون قد تجاوزت أفلاطون نوعا ما فى النقطة الثانية، إلا أننى ما زلت أعتقد أن ما أقول يتفق مع مبادئ أفلاطون وأنه مضمَر فى الحوار السقراطى.

ثم تأتى مقولة أفلاطون الأشهر، التى تَرِد أولا فى 473- جـ -هـ ثم تتكرّر عدّة مرّات فيما يلى بتغييرات طفيفة فى الصياغة: إذا لم يحكم الفلاسفة أو يصبح الحكام فلاسفة، فلن يكون للمجتمع الإنسانى خلاص من شروره الراهنة. هل كان أفلاطون حقا يعتقد أن هذا الشرط كافٍ لتحقيق الدولة الصالحة؟ يبدو أن الأمر كذلك، أو على الأقل يبدو أنه لم يكن يرى وسيلة أخرى لبلوغ ذلك الهدف. بينما يبدومن ناحية أخرى أن سقراط لم يكن يشغل نفسه بالمسألة فى هذه الصورة. كانت كل جهوده موجّهة لتنوير الشخص الفرد. المدينة الفاضلة تتكوّن من مواطنين فضلاء، والمواطن الفاضل هو من يحظى بفهم راسخ للقيم الحقة، والطريق إلى ذلك أن يعرف كيف يفحص روحه، يمحّص معتقداته وتقييماته ليطرد الزائف منها ويؤكد الصالح. فى المحاورات الباكرة يُفترض أكثر من مرّة أو يقرَّر صراحة أن الحاكم الصالح هو الذى يجعل المواطنين صالحين. ("عليه أن يجعلهم حكماء ويعطيهم المعرفة"، *edei de sophous poiein kai epistêmês metadidonai*، الـ*يوثيديموس*، 292- ب؛ وهذا أيضا فحوى الـ*جورجياس*، 515- أ- د). فى منتهى الأمر، هذا هو الحلّ الجذرى الوحيد، ليس فحسب لأننا لن يكون لنا مجتمع صالح إلا من خلال مواطنين صالحين، وإنما، وهذا هو الأهم، لأن الغاية النهائية للمجتمع الصالح هى الصلاح الأخلاقى لمواطنيه. لكن هذا طريق طويل طويل: فماذا ينبغى أن نفعل ونحن على الطريق لتلك الغاية أو لكى نساعد على الإسراع فى الوصول لتلك الغاية؟ قال أفلاطون كلمته، فهل أتى أحد أبدا بما هو أفضل؟ إن 'مفارقة' *الجمهورية* المزعومة هى لازمة صحيحة للمقولة السقراطية بوحدة الفضيلة والحكمة ـــ و 'الحكمة' هى بالضبط الكلمة المطلوبة هنا، لا 'المعرفة' لأن سقراط يميّز بين الفهم الذى هو واحد مع الفضيلة وكل معرفة تخصّصية.

فى 474- ب - جـ يبدأ جدّيا الجوهر الحيوى لما أسميته قلب *الجمهورية* والأفلاطونية وكل الفلسفة. يقول 'سقراط': كى ندافع عن مقترَحنا ضدّ أولئك الذين يرونه مدعاة للضحك، علينا أن 'نحدّد' *diorisasthai* (نوضّح، وليس

'نعطى تعريفا شكليّا') ما نعنى بالفيلسوف. هكذا فإن المناقشة التالية، التى تمتدّ حتى نهاية الباب السابع، تطلقها محاولة الإجابة على هذا السؤال. لكن ما أعجب القوّة الخلاقة فى كل حقيقة! المَحارة تضايقها حبة رمل، فتحاول عزل الدخيل المتطفل، فإذا بين أيدينا – يا للعجب! – لؤلؤة! وهكذا فإننا نجد هنا ما يسمو كثيرا وما يختلف تماما عن الغرض الذى قصِد إليه أولا. نجد بين أيدينا أعمق معالجة لطبيعة وقيمة التفكير الفلسفى. هذا ما يجعل *الجمهورية* أهمّ كتاب فى كل تاريخ الفلسفة. فى *الجمهورية* تتوحّد الأبعاد الإپستيمولوچية والميتافيزيقية والأخلاقية للتفكير الفلسفى فى كلٍّ عضوى.

خطوتنا الأولى فى توصيف الفيلسوف أن نقول إن الفيلسوف هو من يحب كل المعرفة. لكننا سرعان ما نجد أن علينا أن نكيّف قولنا ذلك، فليس كلّ ما يسمّى معرفة هو مما يُعنى به الفيلسوف. يقال لنا إن الفيلسوف ليس معنيّا بالموجودات المحدّدة المتعدّدة فى العالم، وإنما بما هو حقيقى (475 هـ). (هنا يستخدم أفلاطون كلمة *alêtheia* التى عادة ما تترجم بكلمة 'الصدق' ''truth''، ولقد ذكرت من قبل الأسباب التى تجعلنى أرى هذه الترجمة مضللة، وفيما يلى سأترجم *alêtheia* أفلاطون بكلمة 'الحقيقة' ''reality''.)[48] ما هذه الحقائق؟ إنها المفاهيم التى تضفى على تلك الموجودات المتعدّدة صفتها، فتجعلها معقولة، والتى لا يمكن أن ترى إلا فى العقل وبالعقل. بتعبير آخر، الفيلسوف معنى بعالم المعقول الذى كان سقراط يميّزه عن عالم المحسوس وكان يرى من الضرورى للكائن الإنسانى أن يمحّصه وأن يسعى لأن يفهمه.

فى 476- جـ نجد خلاصة أمثولة الكهف التى يبدأ بها الباب السابع؛ فى الواقع نستطيع أن نقول إننا نملك هنا نظرية أفلاطون فى المعرفة مضغوطة فى اثنتين وخمسين كلمة: أولئك الذين يعرفون أشياء عديدة جميلة لكنهم لا يستطيعون إدراك مفهوم الجمال فى ذاته يمضون عبر الحياة لا مستيقظين بل حالمين. هنا علىّ أن أؤكد أن هذا لا يعنى أن من الممكن معرفة الأشياء المتعدّدة فى غيبة المفهوم، إذا كنا نعنى بالمعرفة الوعى المتفكر reflective

(48) كذلك أتجنب دائما ترجمة كلمة truth بكلمة الحقيقة، إذ يهمنى إبراز التمييز بين الحقيقة reality والصدق truth، فهذا تمييز جوهرى فى فلسفتى وفى تأويلى لأفلاطون: الحقيقة مجالها الذاتى وعالم المعقول والصدق مجاله الموضوعى وعالم المحسوس.

awareness. يمكن أن نتعرَف على الأشياء المحدّدة على المستوى الحيوانى، لكن مجرّد أن نسمّى الشىء يعنى أن نطبّق مفهوما عامّا. بهذا المعنى، كل من يستخدمون لغة يفكرون بمفاهيم. ولكن للتفكير على مستوى أعلى نحتاج أن نتبيّن استقلال الصورة المعقولة عن تمثلها المحسوس. الصورة المعقولة هى الحقيقة التى يتأمّلها العقل. ولكن دعونا لا نقطع سيل شرح أفلاطون بمحاولة تطوير كل هذا عند هذه النقطة.

فى 477-أ يعلن لنا أفلاطون واحدة أخرى من نبوءاته، تصوغ فى اثنتى عشرة كلمة مبدأ وحدة المعرفة والحقيقة، مستبقا تطويرها الأكمل فى الباب السادس، وصولا إلى فكرة صورة الـ خير: ما هو كائن تماما يُعرَف تماما، ما هو غير كائن لا يُعرَف إطلاقا، *to men pantelôs on pantelôs gnôston*، *mê on de mêdamêi pantêi agnôston* . هذا بالطبع ما كان پارمنيديس قد قرّره من قبل، لكن تطوير أفلاطون للمبدأ أصيل ويقود لنتائج أخصب كثيرا مما كان يمكن أن ينتج عن واحد پارمنيديس دائم السكون.

لكنْ ما هو بين الكائن والماكائن، ما هو غير كامل، لا تقابله لا المعرفة الحقّة ولا انتفاء المعرفة تماما، إنما يقابله نوع أدنى من المعرفة، يمكن أن نسمّيه الظنّ. هكذا نرى أن أفلاطون يعطينا فى 476- جـ -477- ب ملخّصا للنظرية التى سيطوّرها فى نحو السبعين صفحة التالية.

هنا علىّ أن أذكر أنه، تماما كما أننى عادة لا أترجم *alêtheia* بكلمة ’الصدق‘ بل بكلمة ’الحقيقة‘، فإننى كذلك لا أترجم كلمة *to on* ومشتقاتها بكلمة ’الوجود‘ ومشتقّاتها. كلمات *alêtheia*، *to on*، *ousia* ، كلها عند أفلاطون تتعلق بالحقيقة المعقولة، وليس بالموجودات الفعلية فى عالم التعدّد والتحوّل. إننى إخصّص كلمة ’الوجود‘ لعالم التعدّد والتحوّل هذا، وأعتبرها ضدّا لكلمة ’الحقيقة‘. لقد ووجه استخدامى الاصطلاحى هذا بالنقد من البعض. إن اختيارى للمفردات قد يكون موفقا وقد لا يكون كذلك، لكن التمييز الجذرى بين العالمين ضرورى لأى فلسفة أفلاطونية، ولست أرى ما يمنع من أن أستخدم أىّ مصطلحات أختارها، بشرط أن أوضح ما أعنى بكلّ مصطلح وأن ألتزم بقدر معقول من الاتساق فى استخدامى لمثل هذه المصطلحات. (انظر *Let Us Philosophize*، خاصّة الباب الثانى؛ وكذلك "On What Is Real: An Answer to Quine's 'On What There Is'"). (إن

استخدامى لمصطلح 'الوجود'، قد يتصادم مع استخدام المذهب الوجودى Existentialism للمصطلح. هذا أمر يؤسف له، لكن لا حيلة لى الآن إزاءه).

فى 477- جـ يقدّم أفلاطون مفهوم الملَكة ثم يمضى ليقدّم فى إسهاب شديد التمييز بين المعرفة والظن، لأنه يرى هذا التمييز ضروريّا لتطوير مفهومه للدنيا – التى لا نستطيع أن ننكر وجودها – كمجال للكينونة المنقوصة. هذا مبدأ أساسى فى الأفلاطونية. لكنْ يحق لنا أن نسجّل على أفلاطون احتجاجا فحواه أن عالم الحقيقة المعقولة – الحقيقة الروحيّة، إن شئت – هو بالنسبة لنا – نحن الكائنات الإنسانية – لا ينفصل عن عالم الصيرورة becoming الذى نحن متجذرون فيه. الحقيقة ليست شيئا نعثر عليه سواء فى العالم أو خارج العالم، إنما هى شىء نضفيه نحن على العالم، وإذ نضفى الحقيقة على العالم نجد حقيقتنا الذاتية. هذه وظيفة الفلسفة والشعر والفن.

الفقرة فى 479-أ حيث يقرّر أفلاطون أننا لن نجد بين الحالات المتعدّدة للجميل واحدة إلا وقد تبدو قبيحة، ولا بين حالات ما هو عادل واحدة إلا وقد تبدو غير عادلة، ولا بين ما هو تقى إلا ما قد يبدو غير تقى، *toutôn gar dê ... tôn pollôn kalôn môn ti estin ho ouk aischron phanêsetai; ho ouk ‹ ho ouk adikon; kai tôn hosiôn‹kai tôn dikaiôn anosion;* — هذه الفقرة كثيرا ما نوقشت باعتبارها محاجّة عن الوجود المنفصل للصور المعقولة. فى رأيى أن القصد من هذه الفقرة ليس تقرير انفصال الصور، وإنما هو إظهار نقص عالم التعدّد والتحوّل. لا يجب أن نعطى عبارات 'يبدو قبيحا'، 'يبدو غير عادل'، 'يبدو غير تقى' محمولا إپيستيمولوچيّا ضيّقا. الجميل سيبدو قبيحا لأنه، فى ملابسات مختلفة ومن منظور مختلف، ستكون له أوجه من القبح. لا شىء فى العالم ممتنع على الفساد. لهذا نحكم عليه بأنه نسبيّا غير حقيقى، بسبب النسبيّة الجوهرية لطبيعته، كما قرّر برادلى Bradley، وليس بسبب نسبيّة وجهة نظر الناظر. صاحبنا المحترم الذى لا يعترف بحقيقة الصورة المعقولة إنما هو ملتصق بالموجودات المحدّدة المتعدّدة، لسنا نقدّم له هنا برهانا على انفصال الصورة المعقولة، بل نبيّن له سموّ عالم المعقول.

ما الذى يمكن أن نعنيه بموضوعيّة القيَم، بقولنا أن هناك قِيَما مطلقة؟ ليست هناك حالة واحدة لمقولة صدق فى صيغة محدّدة إلا ويمكن إظهار زيفها (سأقدّم

تبريرى لهذه المقولة العريضة حين نأتى للنظر فى طبيعة الديالكتيك)؛ ليست هناك حالة واحدة من خير متحقق فى الواقع لا يعتورها نقص؛ ليست هناك حالة واحدة من جمال فعلىّ لا يمكن أن تتشوّه. ماذا نعنى إذن حين نؤكد أن الـ صدق والـ خير والـ جمال قِيَم مطلقة؟ فى رأيى أن هذا ينبغى أن يعنى أن مفاهيم هذه القِيَمَ فى عالم المعقول حقائق، بمعنى أنها تنويعات محدّدة من الكمال، تعبّر عن تكامل العقل الفاعل الخلاق، الحقيقة الواحدة والقيمة الواحدة التى نعرفها فى أنفسنا. إننى لست سعيدا بهذه الصياغة، ولا أظن أن أىّ صياغة لهذه الفكرة يمكن أن تكون مُرْضية تماما، لكنى مقتنع بالصدق الذى يكمن وراءها. (أطوّر هذه الفكرة فى "Must Values Be Objective?"[49])

ننهى إذن أول توصيف للفيلسوف بأن نقرّر أن الفيلسوف، محبّ المعقول، هو محبّ لما هو حقيقى (480 أ).

لقد قلنا إن الفيلسوف يتأمّل ما هو حقيقى وثابت بينما غير الفيلسوف، عندما يتعلّق الأمر بمشاهدة الحقيقة، نجده أعمى. نحتاج لحكم مدينتنا فيلسوفا يملك نماذج كاملة من هذه القيم لينقل منها وهو ينظّم شئون المدينة فيما يتعلّق بالجميل والعادل والخيّر (484 أ- د). كل هذا بالطبع خطابة. هل هى خطابة جوفاء؟ لن نعُدّها كذلك إلا إذا كنا نتوقع من أفلاطون أن يعطينا برهانا يقينيًا، ولكن ليس إذا ما أدركنا أنه يقدّم لنا رؤية نبوئية.

سنختار إذن حكامنا من الفلاسفة، بشرط ألا تنقصهم الخبرة بعالم الواقع ومعرفة نقائص الكائنات الإنسانية وأدوائهم الأخلاقية. كيف لنا أن نزوّدهم بهذه المعرفة؟ (484 د-485 أ). لكن أفلاطون لا يمضى مباشرة لإعطاء إجابته عن هذا السؤال.

من خصائص الطبيعة المهيّأة لأن تصبح فلسفية أن تكون صادقة (أمينة)، لا ترضى أبدا بقبول ما هو زائف، بل تكرهه، وتحب 'الصدق'، (485 جـ). من الواضح أن 'الصدق' هنا يعنى الحقيقة، و 'الزائف' يعنى ما هو ناقص فى

([49]) هذا المقال، وغيره من مقالاتى المشار إليها فى ثنايا هذا الكتاب، يجدها القارئ فى *The Sphinx and the Phoenix* (2009) والذى أرجو أن تصدر ترجمته العربية عن المركز القومى للترجمة فى وقت غير بعيد.

حقيقته. علينا أن نتذكر ذلك إذا كان لنا أن نوفق بين ما يقوله أفلاطون هنا وقوله إن على الحكام أن يخترعوا أكاذيب وأساطير لمصلحة المواطنين. أيّما كان أفلاطون يعنى بذلك القول وأيّا ما كان رأينا فيه فإنه لا يتناقض مباشرة مع مطلب الأمانة بمعنى حب ما هو حقيقى كضدّ لما هو زائف.

كلما ازداد ميل رغبات المرء إلى التعلّم والحكمة، وكلّما كان أكثر تعلّقا بملذّات العقل، قلّ اعتناؤه بملذّات الجسد (485 د-هـ). توكيد أفلاطون لهذه الفكرة وإبرازه لها يدلّان على ميوله الفيثاغورية ويظهران مزاجه الشخصى. لم يكن سقراط يرى عيبا فى اللذة الجسدية من حيث هى. ولكننا نسلم بأنه بقدر ما ينشغل الشخص بملاحقة الملاذّ الجسدية (ولنلاحظ هامشيّا أن 'الروح' هى التى تستشعر المتعة) يصبح أقل قدرة على السعى لملذات العقل الخالصة التى هى، على ما يبدو، ميزة يختص بها الكائن الإنسانى.

الطبيعة الفلسفية تخلو من الوضاعة، فالوضاعة لا تتوافق مع عقل يطمح لأن يستوعب الأشياء الإلهية والإنسانية، فى تمامها واكتمالها (486 أ). ها هنا نلقى واحدة أخرى من عبارات أفلاطون الملهَمة التى تحدّد المسعى الفلسفى، على الأقل بالنسبة لكثيرين من عشّاق الفلسفة. ولكن ماذا ينبغى أن نفهم بالرغبة فى التطلع لبلوغ الكلّ والكامل من الأشياء الإلهية والإنسانية؟ (*tou holou kai pantos aei eporexesthai theiou te kai anthrôpinou*). إنه ليكون من الجنون أن يحلم أىّ أحد بأن يعرف كلّ الأشياء فى العالم بكل تفاصيلها؛ وأن نسعى لمعادلة formula عامّة أو نظرية تشمل الكلّ، كما نفعل فى الكوزمولوجيا العلمية وعلم الطبيعة physics، تنتج عنه درجة عالية من التجريد abstraction، قد يجد فيها العقل متعة، وقد تكون مفيدة جدّا من حيث إنها تعطينا القدرة على التحكّم فى الطبيعة، إلا أنها تجعل من العالم ظلا لا أكثر. لا نيوتن Newton ولا أينشتاين Einstein كان بمقدوره أن يعطينا إدراكا مباشرا لما يحرّك أضأل جزئية من المادّة. (كلا ذانك الرجلين العظيمين كان يعى ذلك تماما). يجد الفيلسوف نَسَق ومفهوم الكلّ والتامّ والكامل فى تكامل العقل، فى حقيقة العقل الفاعل الخلاق.

من المؤكد أن أفلاطون يجعل الأمر يبدو وكأن أقلّ القلّة من الناس فقط هم من يستطيعون تذوّق الفلسفة (486 جـ - هـ). وفى ظاهر الأمور يبدو أنه على حقّ. فهل نتخلى عن حلم سقراط فى أن يجعل كلّ الناس يرون النور؟ هل نقنع

بأن يتمتع بالفهم، على مدى الزمن، مجرّد أقليّة ضئيلة من الناس، تاركين غالبية البشر يتعفنون فى جهلهم؟ لا أعتقد أن سقراط كان يمكن أن ترضى نفسه عن وجهة نظر كهذه؛ ولا أنا أستطيع أن أقنع بذلك. من المؤكد أن التفكير النظرى المجرّد واستيعاب المحاجّات الفلسفية العقلانية الحاذقة ليس مما يلائم كل الناس، بأكثر مما يكون الإبداع الموسيقى أو الفنّى بمقدور كلّ أحد. لكن هذا لا ينبغى أن يحملنا على اليأس. ففى قدرة الشعر والدراما والرواية والفيلم السينمائى والموسيقى وكل أشكال الإبداع الفنّى أن تجعل أسمى المُثل والقِيَم فى متناول كل الناس ممن يتمتعون بذكاء عادى. هذه وظيفة الفن والأدب. فيما مضى كانت الأديان، فى جوانبها الإيجابية، تؤدّى هذه المهمّة، وإن يكن مع الكثير من مزيج الشرّ. لهذا سنكون دائما بحاجة للفلسفة بفعلها المزدوج: إعلان حقيقة المُثل والقِيَم وكشف الطبيعة الوهمية للأساطير التى تكسو بالضرورة كلّ إظهار محدّد للحقيقة. حين نرى معتقدات كل الأديان فى وضوح باعتبارها أساطير، عندئذ ربما نجد أن القليل منها فقط هو من البشاعة بحيث لا يستحق أن نستبقيه كجزء من التراث الثقافى للإنسانية.

هكذا يعطينا أفلاطون، تحت رداء فيلسوفه، تصويرا لشخصية مثالية، تتمتع بكلّ الفضائل التى كرّمها المجتمع الإنسانى عبر الزمان. يقول لنا: هكذا يكون الفيلسوف، هكذا يكون الشخص السعيد وتكون الحياة السعيدة، هكذا تكون الطبيعة التى ينبغى علينا جميعا أن نقتدى بها. ألا نعهد بمدينتنا لأمثال هؤلاء الأشخاص إذا ما اكتملوا بالتعليم والسنّ الناضجة؟ (487 أ).

هنا يعترض أديمانتوس، وله العذر، قائلا إن 'سقراط' لم يقدّم حُجّة تقنع خصما يتمتّع بقدر كافٍ من المهارة فى المحاجّة المنطقية. ويشير أديمانتوس كذلك إلى أن الصورة التى رسمها 'سقراط' للفيلسوف قد نراها مغايرة لنماذج 'الفلاسفة' كما نلقاهم فى العالم الفعلى. فهؤلاء ينقسمون إلى فئتين: الغالبية منهم محتالون شُطار والقليلون المخلصون منهم سُذّج لا يفيدون لا أنفسهم ولا مجتمعهم.

يسارع 'سقراط' فيوافق على أن ما يقال عن هؤلاء الفلاسفة لا ظلم فيه. كيف إذن يمكنه القول بأن المجتمع لن يبرأ من علله إلا إذا حكمه الفلاسفة؟ يقول 'سقراط' إن عليه أن يجيب عن ذلك السؤال باستخدام أمثولة، ويقول أديمانتوس مازحا: كأنك لم تعتد أن تفعل هذا! هل أنا بحاجة للقول بأن ملاحظة أديمانتوس كانت فى محلها؟ لسنا بحاجة لأن نقف طويلا عند الأمثولة (487 ؛ - 479 جـ)،

ورغم أنها تصدق على مجتمعاتنا اليوم بمثل صدقها على مجتمعات عصر أفلاطون. خلاصتها أنه فى المجتمعات التى يكون فيها الحكام قصار النظر والمحكومون جهلة ويصعب مراسهم، لا عجب فى ألا يلتفت الناس إلى الفيلسوف الحقّ.

هذا يفسّر لماذا يبقى الفيلسوف الحقّ بلا فائدة فى عالمنا، فماذا عن الكثيرين الذين يسمّون ظلما بالفلاسفة؟ يذكرنا أفلاطون أولا بما قلناه من قبل عن الفيلسوف الحقّ، الذى هو بطبيعته محبّ للحقيقة *alêtheia* ويتبعها دائما وبكلّ الطرق. ثمّ، بدلا من أن يحدّثنا عن الفيلسوف الدعىّ، إذا بأفلاطون يفاجئنا بفيض من النور التصوّفى، رؤية تستوعب، جنبا إلى جنب مع رؤية صورة الـ خير، مضمون وجوهر كلّ فلسفة حقّة. إننى علّقت على هذه الفقرة (490 أ- ب) فى *Let Us Philosophize* وفى "Knowledge and Reality"[50]، ولن أعتذر لمحاولتى الآن أن أترجم مرّة أخرى هذه الفقرة التى تستعصى على الترجمة مع إضافة بضعة أسطر من التعليق.

> ألا نقدّم دفاعا معقولا حين نقول إن الطبيعة الفلسفية الحقة تتوق لما هو حقا كائن، ولا تتمهّل عند الأشياء الكثيرة المحدّدة التى يُظنّ أنها كائنة، بل تمضى قدما، لا تثلم رغبتها ولا تسترخى، حتى تمسك بجوهر كل حقيقة، تمسكه بذاك فى روحها الذى يليق به ذلك – ويليق ذلك بما هو ذو قربى – تقترب مما له كينونة حقة وتقترن به، وتنجب عقلا وحقيقة، وتنعم بالمعرفة والحياة الحقّة، وتتغذّى، وعندها تستريح من آلام مخاضها، وليس قبل ذلك؟ (490 أ- ب).

فى هذه الفقرة المبهرة حيث يقدّم لنا أفلاطون ما يمكن أن نصفه عن حقّ بتجربة نشوة الجماع للروح الفلسفية إذ تحلق نحو الـ حقيقة وتلتحم بها، وتبلغ الذروة فى الكلمات *alêthôs zôiê*، تحيا حقا — الحياة الحقة، الحياة فى أكمل وأصدق معنى، هى الحياة الفلسفيّة، وهى حياة خلاقة، تَلِد العقل والحقيقة، *gennêsas noun kai alêtheian* — هذا لبّ *الجمهورية*.

([50]) الفصل السادس من هذا الكتاب، والذى كان فى الأصل مقالا منفصلا.

ليست الفلسفة هى معرفة الظواهر العابرة لعالم الطبيعة؛ ولا هى منظومة من المفاهيم المجرّدة، ولو أنها لا تستغنى عن تلك الأدوات. الفلسفة هى استكشاف العقل بالعقل، اكتشاف الحقائق التى يخلقها العقل والحقيقة الواحدة التى هى العقل الفاعل الخلّاق الذى ينشئ تلك الحقائق. وعلى مثال تلك الحقيقة الواحدة نشكل فكرة الـ حقيقة النهائية، التى، كى تتمتع بالمعقولية، لا بدّ لها أن تكون عاقلة وخيّرة — صورة الـ خير الأفلاطونية.

دعونا نلاحظ هامشيًا أن أفلاطون عند تقديم هذه الصورة يقول إننا نقدّم عن مفهومنا للفيلسوف دفاعا لائقا، *metriôs apologêsometha*، ولا يقول نقدّم برهانا له، وهو فى الواقع لا يعطينا هذا البرهان فى أى مكان، وما كان، فى طبيعة الأمور، ممكنا لأحد أن يعطى مثل هذا البرهان.

الآن يعود أفلاطون ليلتفت إلى الأسباب المفسدة للفلسفة. يردّد أولا ما كان قد قاله عن ندرة المواهب المطلوبة فى من يُرجى له أن يكون فيلسوفا مكتملا. والقلائل الذين تتوفّر فيهم تلك المواهب يتعرّضون لمؤثّرات مفسدة كثيرة وقويّة. حتى الصفات البدنية والذهنية ذاتها التى امتدحناها فى طالب الفلسفة يمكن أن تكون مفسدة للطالب وتنتزعه بعيدا عن دراسة الفلسفة. كلنا نعرف أن أىّ شىء مما ينمو، نباتا كان أو حيوانا، إذا لم يجد البيئة والتغذية الملائمان لنموّه، فإنه يتخلّف، وكلّما كانت خصائصه الأصلية أرقى، ساءت حاله أكثر. وبالمثل فإن الطبيعة التى تتمتّع بأحسن المواهب، تصبح أكثرها شرّا تحت تأثير التربية الرديئة (490 هـ -491 هـ).

من هم من يفسدون شبابنا الواعدين؟ ليسوا أساسا السوفسطائيين، لا القدامى ولا المحدثين، الذين يعلو صياح الجماهير ضدّهم، بل هم من يشكلون تلك الجماهير أنفسهم (492 أ-493 د). إنها القيم والمبادئ والممارسات الزائفة التى تنتشر فى المجتمع وتتغلغل فى أرواح شبابنا وتفسدهم. إن السوفسطائيين – فى مجتمعاتنا الحديثة تقوم أجهزة الإعلام مقامهم – لا يفعلون إلا أن يخدموا أهواء ورغبات ذلك الوحْش، الجمهور. إدانة أفلاطون للثقافة العامّة فى عصره مريرة وقاسية، ولكنْ لو أنه جاء بيننا اليوم، فى مجتمع يدفع شبابه للعنف وإدمان المخدّرات والجنس المَرَضى بفعل قِيَمه الخاوية المنحرفة، وأراد أن يراجع ما كتبه آنذاك ليتطابق مع أحوالنا اليوم، ففى ظنّى أنه كان ليجد صيغته الأصلية أرقّ مما يجب.

الآن يطرح أفلاطون سؤالا (493 هـ -494 أ) قد نميل لأن نعبر به دون أن نعيره انتباها كثيرا، إلا أنه سؤال ذو أهميّة حيوية، كما كان أفلاطون يراه على ما هو واضح. هل الناس عامّة يعون حقيقة الـ جمال – مثلا – متميّزا عن الحالات المحسوسة المتعدّدة للجمال؟ هل يعترف أكاديميونا، فلاسفتنا المحترفون، معلمونا (بأوسع معانى الكلمة)، بحقيقة شيء كهذا؟ علينا أن نكون واضحين تماما بشأن ما نعنيه بهذا السؤال؟ إن مجرّد الاعتراف بأن عندنا بالطبع أفكارا عن مثل هذه المفاهيم الكليّة concepts of universals، أو حتى الاعتقاد بسماء 'أفلاطونية' حيث لهذه المفاهيم وجود مستقلّ، كل هذا لا قيمة له. ما نحتاجه هو أن ندرك أن ما نراه ونلمسه ونقيسه بأجهزتنا ليس هو ما هو حقيقى، بل الحقيقى هو المفاهيم المعقولة التى تضفى المعنى على ما نراه ونلمسه ونقيسه. هذه المفاهيم هى الحقيقة، وعالم المفاهيم هو عالم الحقيقة. المفاهيم هي الوسيط الذى فيه وحده يكون للموجودات الفعلية معنى وقيمة —— هذا ما يشكّل طبيعتنا الإنسانية الحقة. وهذه المفاهيم هى هبة العقل الفاعل. وذلك العقل الفاعل – تكامل وعافية ذلك العقل الفاعل – هى جماع كرامة وقيمة الكائن الإنسانى. ذلك ما أنفق سقراط عمره كله يدعو إليه. أمضى حياته كلها يحاول أن يزيل كل ما يعتم ويُظلم ويزيّف ذلك العقل الفاعل *phronêsis* الذى هو كل ما لنا وكل ما نكون. دعونى أضع هذا فى صيغة مختلفة، حتى وإن بعد بنا هذا كثيرا عن لغة أفلاطون، ولكنْ ليس عن جوهر فكره على ما أعتقد: الحقيقة المعقولة هى بُعد متسام transcendent dimension لكل كينونة. حين نعرّى الواقع الفعلى من البعد المتسامى للحقيقة، نُفقر العالم، نجعل الحياة سطحية، عندئذ يصدق حقّا قول القائل: باطل الأباطيل، الكلّ باطل.[51]

الفقرة الطويلة فى 495- أ-497- جـ عن اغتراب الفلسفة لا تتطلب الكثير من التعليق. حيث يتحدّث أفلاطون عن الإغراءات والعوائق التى يتعرّض لها راغب الفلسفة، لنا أن نتصوّر أنه كان يسجّل تجربته الشخصيّة. السخرية المريرة التى يوجّهها للأدعياء ومغتصبى دور الفلسفة الحقّة تنطبق على موقفنا المعاصر تماما كما كانت تنطبق على عصره. من الناحية الإيجابية، أعتقد أن طول ونبرة هذه الفقرة يدعمان وجهة نظرى القائلة بأن الموضوع الرئيسى للـ *جمهورية* هو طبيعة وقيمة الحياة الفلسفية، التى هى نفسها الحياة الفاضلة، والتى هى نفسها الحياة السعيدة على ما يُرجى. (أن نمارس الفلسفة وأن نلتزم

(51) سفر *الجامعة* 1 : 2.

الفضيلة، ذلك أمر فى مقدورنا، ولكن كل ما فى مقدورنا فيما يتعلّق بالسعادة أن تكون لنا إمكانية أن ننعم بالسعادة، أما أن نحظى فى الواقع بالسعادة فذلك يتوقّف على أشياء خارجة عن ذاتنا. هذا ما أدركه الرواقيّون Stoics جيّدا).

تعليم الفيلسوف

نمضى الآن إلى السؤال: أىّ مدينة تكون جديرة بالفيلسوف؟ هل هى المدينة التى كنا مشغولين بتأسيسها؟ يجيب 'سقراط' بأنها تلك المدينة بصفة عامة، غير أننا نحتاج أن يكون لنا فى المدينة عقل أو عقول، إذ تتولّى الحفاظ على النظام الأساسى وعلى القوانين، تكون لها الحكمة التى مارسناها فى صياغة ذلك النظام وتلك القوانين (497 جـ - د). وهكذا نجد أنفسنا بإزاء السؤال عن تعليم الحاكم الفيلسوف أو الحكام الفلاسفة. أيّا ما كانت المدينة المثالية المقترحة تعنى بالنسبة لأفلاطون، وأيّا ما كان رأينا، وأيّا ما كان من الممكن أن يكون رأى سقراط فى احتكار الحكمة والفهم من جانب القلة، فعندى أن مغزى وقيمة ما يلى يكمنان فى بيان طبيعة التفكير الفلسفى والحياة الفلسفية.

ينبغى أن يأخذ تعليم الفلسفة مسارا هو على العكس مما يتبع حاليّا (497 هـ). الآن يشرع باحثو الفلسفة فى دراستها وهم محض صبية، وعلى الفور يغوصون بهم فى أصعب أجزائها، أى التفكير العقلانى (498 أ). (يستخدم أفلاطون هنا عبارة[52] *to peri tous logous* التى يترجمها البعض بـ 'الديالكتيك'. بالنظر لعدم التزام أفلاطون لمصطلح مستقرّ، فإن هذا ليس بالأمر الخطير، ولكن حيث إن أفلاطون فيما بعد يعالج الديالكتيك تحديدا، فمن المستحسن أن نتجنب استخدام هذه الكلمة هنا). وبعد قليل يرونهم كفلاسفة مكتملين لا يحتاجون أن يشغلوا أنفسهم بالدراسة بعد ذلك.

فى الفقرة التى يقول فيها أفلاطون إن الفيلسوف الحقّ، إذ يتجه بعقله إلى الأشياء التى لها كينونة، *tois ousi*، ليس عنده متسع من الوقت لأشياء العالم التافهة، بل يشهد النظام الأزلى (500 ب - جـ) — فإن نبرة وإيقاع العبارة هنا فى ذاتهما ينبغى أن يقنعانا بأن الفلسفة الحقة عند أفلاطون كانت تجربة تصوّفية. إننا لا نستطيع أن نعرف الحقيقة إلا إذا شهدنا الحقيقة فى ذاتنا، ولن نستطيع أن نشهد الحقيقة فى ذاتنا إلا إذا اقتنعنا، مثل سقراط، بأن اكتمالنا العقلى

([52]) تُرى هل كان هذا التعبير هو ما أوحى بمصطلح 'علم الكلام' عند فلاسفة المسلمين؟

والأخلاقى هو قيمتنا الحقة وهو كل حقيقتنا. هذه هى الحقيقة التى منها نعير أشياءَ العالم حقيقتَها. فى مطلع هذه الفقرة يتحدّث أفلاطون عن توجّه الفيلسوف الحقّ بعقله إلى الأشياء التى لها كينونة *tois ousi*، ذلك أن الحقائق المعقولة وحدها يمكن أن يقال عنها بحقّ أنها كائنة، كل الموجودات الفعليّة فى العالم لها كيان ودوام فقط للعقل وفى العقل. كان أ. ن. وايتهيد A. N. Whitehead على حقّ حين قال إن أفلاطون بتركيزه المبالغ فيه على دوام وثبات الحقائق لم يترك مجالا للصيرورة إلا حين كان – ككلّ مفكّر ذى عُمق – يخترق حدود منظومته الفكرية. (*Modes of Thought*، 1938، Lecture Five، "Forms of Process"). كان وايتهيد على حقّ، إلا أن أفلاطون أيضا كان على حقّ فى تركيزه على أزلية الحقيقى، ولكن علينا أن نرى تلك الأزلية متعلقة ليس بالمفاهيم (الصور)، بل بعالم المعقول، أو بتعبير أصحّ، بالعقل الفاعل الخلاق، وهى ليست أزلية مستقرّة أو أزلية بمعنى امتداد لانهائى للزمن، بل هى تسام على المتحوّل والمحدود فى حقيقة المعقول.

إذا وجد الفيلسوف، وهو على ما وصفناه، نفسه ملزَما بأن يشكل الأفراد الآخرين والمجتمع عامّة فى توافق مع رؤيته للحقيقة، ألن يكون صانعا جيّدا للاتزان والعدل وبقيّة الفضائل العامّة؟ (500 د). ها هنا على ما أعتقد يمكننا أن نضبط أفلاطون واقعا فى واحدة من تلك التناقضات التى يوقعه فيها التنافر بين فكره ومزاجه الشخصى. فى المحاورات الباكرة نجد مرارا، إما صراحة أو فى تضمين واضح، أن كل ما يستطيعه الحاكم الصالح هو أن يجعل مواطنيه حكماء (مثلا فى الـ*يوثيديموس* 292- ب وفى الـ*جورجياس* 515- أ- د). هذا فى اعتقادى موقف سقراطى أصيل. فى مدينة *الجمهورية* يجعل الحكّام مواطنيهم شخوصا آلية robots متخصّصة، يؤدّون واجبات معيّنة، وحتى فى الفقرة الحالية حيث يتحدّث عن جعل الفيلسوف مواطنيه فضلاء، فإن أفلاطون يأبى إلا أن يكيّف الفضيلة بصفة الشعبية *dêmotikê* .

ماذا يمكن للفيلسوف، رجلا كان أم امرأة، أن يصنع بالفعل لمجتمعه؟ لا يمكنه أن يصنع خيرا إلا كمعلّم، يعمل على التنوير وعلى تقدير القيم الحقة. المجتمع الذى يتبنى القيم الحقة باقتناع ودفء، لا يمتدحها من طرف اللسان فحسب، ذلك المجتمع وحده يمكن أن يكون مجتمعا خيّرا. إن مجلسا رئاسيّا يتكوّن من الفلاسفة على رأس مثل هذا المجتمع لن تكون له ميزة على مجلس رئاسى يتكوّن من خبراء فى الزراعة والصناعة والصحّة وما إلى ذلك.

متى تولى الفيلسوف شئون المدينة ليشكلها على مثال النموذج الإلهى يبدأ بأن يجلو صفحتها بيضاء (501 أ). نوافق بلا تردّد على أن هذا جزء، أو جزء

رئيسى، من عمل الفيلسوف: أن يزيل المعتقدات الخاطئة والمفاهيم المغلوطة والقِيَم الزائفة، وهذا بالضبط ما كان سقراط يفعله فى حواراته على امتداد حياته. الإنسان، إذا لم ينحدر لمستوى الحياة البهيمية الخالصة، لا محيص له عن أن يحيا بموجب فلسفة ما للحياة، واعية أو مُضمَرة، وفى صحبة فلسفة حياة خاطئة لا يمكن لأى تنظيم ولا لأىّ منظومة قوانين، أن تحقق مجتمعا خيّرا.

دعونا نلاحظ هامشيّا أن أفلاطون حين يتحدّث فى 501- ب عمّا هو عادل بالطبيعة، *to phusei dikaion*، إلخ.، فمن الواضح أن كلمة *phusei* تعنى فى الحقيقة، فى عالم المعقول، لا فى الطبيعة بالمفهوم المعتاد.

بعد أن نستريح لكوننا أقنعنا الناس بأفضلية حكم الفلاسفة، نتجه للنظر فى إمكانية تحقّق هذا. ويبدو أن أفلاطون يَقنع بالقول بأنه، رغم أن هذا صعب جدّا، إلا أنه ليس من المستحيل أن يحدث فى مكان ما من الدنيا، فى وقت ما على امتداد الزمن اللانهائى، أن يولد لحاكم ما طفل يتمتع بموهبة الطبيعة الفلسفيّة، وبطريقة ما ينجو من عوامل الفساد، ويحين حينٌ يمسك فيه بزمام الحكم فى الدولة فيحكمها بالحكمة (502 أ- ب). هكذا يبدو أن أفلاطون معنى أساسا باستنقاذ المثال. أما أن يتحقق المثال أبدا فى العالم الواقعى فذلك شىء نتركه للعناية الإلهية. من ذا يستطيع أن يلومه؟ نحن فى نفس موقفه. كلّ منا، رجلا كان أم امرأة، بمقدوره، ويجب عليه، أن يفعل أقصى ما بوسعه ليمهّد الأرض، ولكن إذ ننظر لعالمنا اليوم، من ذا غير شخص أحمق أو جورج دبليو بوش George W. Bush[53] يستطيع أن يتطلّع للمستقبل وهو موفور الأمل؟

المعرفة والحقيقة

أخيرا نعود فى 502- جـ - د لنلتقط الخيط الذى كنا قد تركناه معلّقا بعد أن بدا أننا تهيّأنا لمعالجة مسألة تدريب وتعليم الحاكم الفيلسوف فى 497- جـ - د. هذا السؤال يأخذنا إلى قلب النظرية الأفلاطونية فى وحدة المعرفة والحقيقة. تماما كما كان سقراط يرى العقل الفاعل *phronêsis* والفضيلة *aretê* وجهان أو بُعدان لشىء واحد، كذلك كان أفلاطون يرى العقل *phronêsis* أو *nous* ، والكائن *to on* ، والكينونة *ousia* ، أوجها أو أبعادا لنفس الشىء، وحين نأخذ فى الاعتبار أن الـ حقيقى فى منتهى الأمر هو الـ خيّر، يمكننا أن نرى أن وجهتى النظر هاتين ليستا منفصلتين بل هما متّحدتان تماما. لم يكن أفلاطون

([53]) انظر الهامش 39.

هنا يراجع الموقف السقراطى بل كان يطوّره. هذا قلب الأفلاطونية وهو مبيّن فيما بقى من الباب السادس وفى الباب السابع. هذا هو المنظور الذى خصّصت له الفصل السابق، "المعرفة والحقيقة"، وآمل أن يكون ما يلى تكملة ذات مغزى لما قلته هناك.

هكذا بعد انتقاء الحكام واختبار ثباتهم تحت غواية اللذة ومعاناة الألم، علينا أن نعِدّهم للحكم بأن نجعل المتميّزين من بينهم فلاسفة مكتملين. ولكننا بطبيعة الأمور لن نجد إلا قليلين ممن هم لائقون لهذا. فالخصائص العديدة التى طلبنا اجتماعها فى الفيلسوف نادرا ما توجد مجتمعة فى فرد واحد؛ إنها عادة ما توجد منفصلة (502 هـ -503 ب). أشعر بأن سقراط ما كان ليسعده أن يسمع هذا. أيجب أن تكون الحكمة دائما امتيازا قاصرا على القلة؟ كان سقراط يتوقّع أن يكون كل شخص عادى قابلا لأن يرى النور. من الواضح أن موهبة التفكير النظرى لا توجد عند كل أحد، بأكثر مما توجد موهبة الرسم أو موهبة أداء العمليات اليدوية الحاذقة. لكن ما يصدق من قول عن الحياة الأخلاقية، أو على الأصح، لكن حقائق الحياة الأخلاقية، توجد فى داخلنا، ويمكن بعثها بالقدوة الحسنة، وبالفن الجيّد، وبالأدب الجيّد، كما يمكن بعثها بالفلسفة الجيّدة. هذه حكمة الـ 'اعرف ذاتك' *gnôthi sauton*. لا ضمان لأن يكون المتخرّج من أكاديميا أفلاطون شخصا طيّبا، إلا إذا كان قد تأثر بشخصية الأستاذ. ومع هذا فإنى ما زلت أصرّ على أننا، فى بيان أفلاطون عن إعداد الفيلسوف، نملك ميتافيزيقا الحياة الأخلاقية، والمبادئ الأولى للفلسفة التى نحتاج أن نستوعبها وأن ننشرها فى كل المجتمع الإنسانى إذا أردنا – فى عبارة أفلاطون – انتهاء شرور الإنسانية. عندنا اليوم عدد عديد من الأديان، وكلها، كل واحد منها وكلها مجتمعة، قد صنعت من الشرّ أكثر كثيرا مما صنعت من خير. لكننا لا نستطيع ببساطة أن نلقى بها بعيدا. فرغم أن ذلك قد يخلصنا من الصراعات التى تنشأ مباشرة من التعصّب الدينى، إلا أنه لن يزيل الصراعات الأخرى والمشاكل الأخرى، إلى جانب أنه سيفقر ثقافة المجتمع الإنسانى بدرجة كبيرة. نحتاج فلسفة تعبّر عن المبادئ النهائية والقيم النهائية دون أن تكون دوجماتية لأنها تعترف بأن صياغاتها هى بالضرورة قاصرة وأن جوهرها لا يمكن الإدلاء به إلا فى تعبيرات أسطورية مختلفة. هذا فى اعتقادى تهيّئه لنا الأفلاطونية. وإن

بدا ما أقوله هنا ملغزا، فإنى آمل أن يبدو أقل إلغازا حين يؤخذ بصحبة ما يلى وما ظللت أردده فى مواضع أخرى، خاصّة فى *Let Us Philosophize* وفى "Philosophy as Prophecy" و "On What Is Real" وفى هذا الكتاب.

حين يقول 'سقراط' إن علينا أن نختبر من اخترناهم للحكم، فنمتحن خصائصهم الأخلاقية وقوتهم على تحمّل الدراسة الشاقة، وندرّبهم فى أعظم الدراسات كلّها، يتساءل أديمانتوس: ما هذه الدراسة التى هى أعظم الدراسات كلّها (503 هـ - 504 أ). فى الإجابة على هذا السؤال يعود أفلاطون لطرح فكرة التقسيم الثلاثى للروح. يبدأ 'سقراط' قائلا: "هل تذكر كيف ...؟"، فيجيبه أديمانتوس مؤكدا: "إن كنت لا أتذكر ذلك، لن أكون جديرا بأن أستمع لما يلى". هل يشير ذلك إلى أن أفلاطون كان يعتبر نظرية التقسيم الثلاثى للروح أساسية فى بيانه لطبيعة الفلسفة والحقيقة؟ من المؤكد أن فكرة العقل *nous ،phronêsis* باعتباره ذاك الذى يتميّز به الإنسان ويمتاز به – وهى فكرة سقراطية أصيلة – هى حجر الزاوية للأفلاطونية. لكننى لا أستطيع أن أتبيّن ارتباطا بالضرورة بين فلسفة المعرفة والحقيقة (أتجنب عامدا تعبير 'نظرية المعرفة' هنا) ونظريّة الروح ثلاثية الأجزاء. يستخدم أفلاطون التوازى بين الروح ثلاثية الأقسام والدولة ثلاثية الطبقات ليعطى بيانا عن العدل كتناغم ينتشر فى الكلّ. هذا كلّ ما هنالك. لكنى أحتفظ بأى تعليق آخر على الروح ثلاثية الأجزاء لدراسة منفصلة.

إن لنا فى تقسيم أفلاطون الثلاثى للروح (العقل) مثالا كاشفا للتشظية النظريّة لما هو كلّ فى مفاهيم متمايزة، تشظية قد تكون مفيدة جدّا لغرض محدّد بدقّة، إلا أنها مع ذلك يمكن أن تكون ضارّة جدّا إذا أخِذت باعتبارها تمثل واقعا موضوعيّا نتوهّمه نهائيّا. كل التمييزات النظرية تنطوى على هذا الخطر. علينا أن ندرك أن كلّ التمييزات النظرية، كل المفاهيم، تأتى معها بالزيف مختبئا خلف ظهورها. كى لا نكون ضحايا لهذا الزيف علينا، كلما استقبلنا مفهوما، أن نطلب منه فى أدب – بعد أن نبدى امتناننا للخدمة الطيّبة التى يؤدّيها لنا – أن يستدير ويرينا الزيف الذى يلتصق بظهره دون انفصال. ذلك واجب الفلسفة: أن تجعلنا نعى صدق القول بأنْ لا مفهوم محدّدا ولا أى صياغة للفكر محدّدة يمكن أن تكون مطلقة. لعلّ هذا هو الدرس الرئيسى لـ*بارمنيدس*.

يعلن 'سقراط' الآن أنه غير سعيد ببيانه السابق عن العدل والفضائل الأخرى (فى 455 والصفحات التالية حيث استخدم فكرة الأجزاء المنفصلة

للروح)، برغم أن محاوريه كانوا راضين عن ذلك البيان. يقول إنه فى مثل هذه الأمور فإن الصدق التقريبى ليس حسنا بما فيه الكفاية؛ نحتاج تفسيرا أكثر دقّة (504 ب - جـ). فيما سبق اخترنا المسار المختصر، لكن حرّاسنا ينبغى أن يسلكوا المسار الأطول وإلا فإنهم لن يبلغوا أبدا تلك الدراسة التى هى الأعظم والأفضل التى ألمحنا إليها (504 جـ - د). يتساءل أديمانتوس متعجّبا: أليس البحث الذى كنا مشغولين به، البحث عن العدل والفضائل الأخرى، هو أعظم الدراسات؟ أهناك دراسة أعظم من هذه؟

صورة الـخير

يواصل أديمانتوس إلحاحه: ما هذه الدراسة العظمى؟ فيجيبه 'سقراط' مداعبا: إنك سمعت ذلك كثيرا، لكنك تريد مضايقتى فحسب، فإنك كثيرا ما سمعت أن صورة الـ خير هى أعظم دراسة (504 هـ - 505 أ). أجل، كلنا كنا نقول طوال الوقت إن كل ما يُعمل يُعمل للخير وإنه بغير الخير لا نفع فى شىء أبدا؛ لكن هذه أقوال مبتذلة، أما الآن فإن الـ خير يأخذ معنى جديدا وعمقا جديدا، ولا عجب فى أن سقراط يمضى فيقول إننا لا نعرف الـ خير معرفة كافية (505 أ). وفى الواقع، كما سنرى فيما يلى، فإننا بعد كل ما قلنا عن أعظم الدراسات وعن دراسة الـ خير، سنجد أنه ليس هناك علم للـ خير ولا دراسة مباشرة للـ خير. هناك فقط اقتراب مثابر، تطلّع مثابر، للـ خير. دراساتنا، حين نمضى فيها بطريقة سليمة، ستقودنا إلى حيث نحظى برؤية للـ خير. وأين نشهد تلك الرؤية؟ داخل أنفسنا. إنها نفس الرؤية التى ظلّ سقراط يقودنا لاكتشافها إذ يقودنا لاكتشاف حقيقتنا الداخلية وقيمتنا الحقّة فى عقلنا الفاعل. وهى نفس الرؤية التى تتخذ تعبيرا تصوّفيّا فى الصعود التصوّفى الذى تصفه ديوتيما فى الـ*مأدبة*. إنها حقيقتنا الداخلية، إلا أنها، فى عقل أفلاطون الخلاق، قد ولدت فكرة الـ حقيقة المطلقة. كان سقراط يؤمن بـ الله باعتباره مبدأ الكمال الأخلاقى؛ أما أفلاطون فقد خلق الله الذى هو الكمال الميتافيزيقى.

يقول الكثيرون إن الخير هو اللذة؛ هؤلاء يمكننا ببساطة أن نزيحهم جانبا، ولو أن 'سقراط' هنا يقبل لنفسه أن يغلبهم بالحُجّة؛ أما من هم أفضل من هؤلاء فيقولون إن الخير هو العقل (*phronêsis*، ولكن علينا أن نتذكّر أن أفلاطون لا

يلتزم أبدا بمصطلح ثابت)؛ ولكن متى سألناهم: عقلٌ لماذا؟[54] فلا يستطيعون أن يقولوا غير أنه عقلٌ للخير (505 ب). هنا علينا أن نتذكر المسار المعتاد للحوار السقراطي: الفضيلة هي المعرفة؛ معرفة ماذا؟ معرفة الخير؛ أيّ خير؟ — ونجد أنْ لا خير بغير المعرفة، ومع أن الحوار السقراطي ينتهي شكلا بالحيرة، إلا أنه يُعِدّ العقل لأنْ يدرك أن خيرنا الحقّ هو في ذلك العقل الذي ظلّ يلفّ بنا ويدور.

هكذا حين يقول أفلاطون إن أولئك الذين يعادلون الخير بالعقل لا يستطيعون أن يقولوا أيّ عقل، وإنما هم مجبرون على أن يقولوا إنه عقلٌ للخير، "وهذا مضحك" (505 ب - جـ)، لنا أن نتساءل: هل قصد أفلاطون بذلك نقد الحوار السقراطي؟ أم كان ذلك مجرّد حيلة أدبيّة ليقودنا لفهم صحيح لنتيجة الحوار السقراطي؟ إنني أقول إن الحوار السقراطي يقودنا لبصيرة أن الخير الذي يسمو على كل خير محدّد وكل معرفة محدّدة هو ذلك العقل الفاعل *phronêsis* ذاته، الذي يكون فيه العقل الفاعل الخلاق والحقيقة شيئا واحدا. تخبرنا *الجمهورية* بأن الخير الذي يسمو على كل كينونة محدّدة وكل خير محدّد وكل معرفة محدّدة هو صورة الـ خير، ممثلة في أمثولة بالشمس.

كان سقراط يسعى لفهم الفضيلة – الفضائل المفردة والفضيلة في مجملها – لكنه أبدا لم يزعم أنه قدّم أو أنه كان في مقدوره أن يقدّم بيانا مُرضيا عن ذلك. كان منهجه وكان غرضه أن يقود محاوره لأن يدرك أن عليه أن يجد كل ذلك داخل عقله ذاته، في ذلك العقل الفاعل الذي لا يستقرّ أبدا والذي به يكون الكائن الإنساني كائنا إنسانيّا. الآن يسعى أفلاطون لأن يؤسّس لتلك البصيرة في رؤية ميتافيزيقيّة. (معذرة عن المفارقة الزمنية في استخدام لفظ 'ميتافيزيقي' هنا). إنه في الواقع يخلق مفهوم الـ حقيقة بمعنى الكمال المطلق؛ لا كمال الضرورة المنطقية كما في واحد پارمنيديس Parmenides؛ ولا كمال اللامحدود عند أناكسيماندر Anaximander؛ ولا كمال نار هيراكليتوس Heraclitus التي تلتهم كل شيء؛ إنما الـ حقيقة التي كان مقدّرا لها فيما بعد أن تجد تعبيرا، بدرجات متفاوتة من التوفيق، في السبب الأول عند أرسطو Aristotle، وفي تخبّطات البرهان الأونطولوچي Ontological Proof من أنسيلم Anselm

---

[54] 'عقل' هنا مصدر يعقل، أي فعل العقل.

حتـى ديكـارت Descartes، وفـى مبـدأ الـسبب الكـافى principle of sufficient reason عنـد لايبنـتس Leibniz، وفـى جـوهر سـپينوزا Spinoza، وفى مطلق المثـاليين الألمـان، وليُغتفر لـى غرورى حين أضيف: وفـى الأزل الخـلاق عندى (*Let Us Philosophize*، البـاب الثـانى، الفصل الأول). لا يمكن لفلسفة أن تدّعى الاتساق دون أن تتّخذ مفهوم الـ حقيقة بمعنـى الكمـال أساسـا لهـا. اسـتبعاد ذلـك المفهـوم يعنـى الركـون لمعطيـات العـالم الموضوعى المتعدّدة باعتبارها نهائية. وأولئك الذين يركنون لهذا يتحدّثون عن تلك المعطيات باعتبـار أنْ لا شـىء كـائن سواها. إذا لم يقبل القارئ اعتبـار مـا أقدّمـه تـأويلا لأفلاطـون، فليسمح لـى بـأن أقول إن مـا أقدّمـه هو تطـوير خـلاق لفلسفة أفلاطـون بمثل مـا كانـت فلسفة أفلـوطين Plotinus تطـويرا خلاقـا لتلك الفلسفة.

بعد ما قاله سقراط لتوّه يأتى سؤال أديمـانتوس فـى 506 - ب، "ولكنْ أنـت يا سقراط، ماذا تقول عن الخير، أهو المعرفة أم اللذة أم شىء آخر؟"، يـأتى هذا السؤال فيبدو سخيفا، ولو أنه جائز من الناحية الشكليّة، إذ أن سقراط لم يقل غير إن البعض يقول هذا والبعض الآخر يقول ذاك. لكنْ فـى الهيكل المعمـارى لـلـ *جمهوريـة* فـإن هـذا الـسؤال يـأتى كمقدّمـة لواحدة مـن تلك الفواصـل التـى اعتـاد أفلاطـون استخدامها فـى أعمالـه ليمهّد لمرحلـة مـن المحاجّـة ذات أهمّيـة خاصّـة وليـضعها تحـت ضـوء أسـطع. هكـذا نجـد هنـا أن التوقـف المؤقّـت فـى مـسيرة المحاجّة الرئيسية، وكذلك عودة جلاوكون للمشـاركة فـى الحـوار، لا يـسهم فقـط فى تركيز الضوء على ما يلى، وإنما يراد به أيضا أن يحذّرنا من أن نتوقّع بيانـا نظريّا وافيا عن الـ خير.

حين يتمنـع ’سقراط‘ ويبدو متردّدا فى أن يعالج الموضـوع، يقول جلاوكـون إنـهم سيقنعون ببيـان عن الخير مماثل لذلك الذى أعطِـى عن العدل والفضائل الأخرى (506 د). يقول ’سقراط‘: لنـدَعْ جانبـا الـسؤال عن ماهيـة الـ خير فـى ذاته، لكنـى سأحدّثكم عن وليد للـ خير، يماثله كثيرا. لماذا يمتنع أفلاطون عن أن يعطى بيانا عن الـ خير؟ ليس لأن ذلك صعب، بل لأن ذلك مستحيل. إن معرفتنـا بالـ حقيقة النهائية لا يمكن صبّها فى صيغة من الكلمات، ولا فـى صياغة فكريّـة محدّدة. هذه المعرفة الأعلى، معرفة الـ خير، لا يمكـن نقلهـا مـن خـلال أى بيـان نظرى مكتمل. إنهـا تجربـة ننالهـا فـى مـسار بحثنـا عنهـا بالعقل. البيـان النظرى الجيّد قد يكون مناسبة تتيح للدارس المخلص أن يبلغ رؤية الـ حقيقة؛ لـو لـم يكـن

الأمر كذلك لما كان لكل المؤلفات الفلسفية أىّ مبرّر. لكنّ ليس من المستحيل فحسب أن تستنفد الـ حقيقة فى أى بيان مصاغ، بل إن أى بيان مصاغ لا بدّ بالضرورة أن يزيّف الحقيقة. لهذا يجب دواما إخضاعه للنقد. وهذا ما أعنيه حين أقول إن كلّ تعبير فلسفى هو بالضرورة أسطورى. (انظر *Let Us Philosophize* خاصّة الباب الأول، الفصل الثامن، و "Philosophy as Prophecy").

قبل أن يقدّم 'سقراط' بيانه الموعود عن وليد الـ خير يذكر مستمعيه "بما كنا نقوله دواما": عندنا من ناحية الأشياء الجميلة المتعدّدة والأشياء الحسنة المتعدّدة التى نجدها فى العالم؛ وهناك من ناحية أخرى، فى مواجهة كل فئة من المتعدّد، الصورة الواحدة؛ وبينما المتعدّد محسوس فإن المفهوم (الصورة) الواحد معقول خالص (507 ب). هذا ما كان ينبغى أن نتوقّع؛ كل ما سيقال لنا عن المعرفة والحقيقة والخير أساسه تمييز سقراط العتيد بين عالم المحسوس وعالم المعقول، وهذا ليس نظرية ولا هو اكتشاف، وإنما هو خلق لفكرة، فكرة ذاك الشىء فينا الذى هو مَنبت عالم المعقول الذى فيه يكون للكائن الإنسانى كينونته الحقة. يقول تيلر A. E. Taylor بحقّ: "حين تذكر الصور فى محاورة أفلاطونية، فإنه لا يقدّم شرحا لحقيقتها ولا برهانا عليها" (*Plato*، صفحة 285). لكن هذا ليس لأن أعضاء دائرة سقراط "يعرفون تماما ما تعنيه النظرية ولن يجادلوا فى صدقها"، كما يعتقد تيلر، (كان أفلاطون يكتب لجمهور يمتدّ فيما وراء تلك الدائرة)، إنما لأن الصور لا يمكن لا شرحها ولا برهنتها، ولا هى تحتاج شرحا ولا برهانا. الصورة هى المعقول؛ معقوليّتها هى الوضوح الذاتى لحقيقتها.

بعد أن قرّرنا أن هناك، من ناحية، أشياء جميلة متعدّدة وأشياء حسنة متعدّدة، وهناك من ناحية أخرى الواحد الجميل فى ذاته والواحد الحسن فى ذاته، وأن إحدى الفئتين مرئية والأخرى معقولة، يسأل 'سقراط': بماذا نرى المرئى؟ ويجيب جلاوكون: بالبصر. ويوحى هذا فى وضوح بأننا 'نرى' المعقول بالعقل. ولكن بدلا من أن نمضى مباشرة لهذا القياس التمثيلى analogy، فإن أفلاطون يبنى أمثولة مركّبة حيث النور ومصدر النور، أى الشمس، يعطيان العين والبصر القدرة على الرؤية ويعطيان الأشياء المرئية قابليّة أن ترى، فى مقابل الخير ومصدر الخير، أى صورة الـ خير، اللذين

يعطيان العقل والفكر القدرة على الفهم ويعطيان الأشياء المفهومة معقوليتها (507 جـ - 508 جـ). الآن يعطى 'سقراط' الأمثولة مزيدا من التطوير: العين حين لا تستقرّ على ذاك الذى يكتسب اللون من نور النهار بل على ذاك الذى يغلفه الظلام فإنها تعشى وتبدو كأنما فقدت البصر، بينما إذا توجّهت إلى ذاك الذى يسطع عليه نور الشمس فإنها ترى فى وضوح وتنعم بالبصر. وكذلك الروح، حين تستقرّ على ذاك الذى يسطع عليه نور الحقيقة فإنها تفهم وتنعم بالعقل، بينما إذا توجّهت إلى ذاك الذى تختلط به الظلال، ذاك الذى هو عرضة للصيرورة والفساد، فإنها تتذبذب فى ظنها وتظلِم وتبدو كأنما فقدت العقل. ذاك الذى يزوّد العارف بالمعرفة والأشياء التى تُعرف بالحقيقة هو صورة الـ خير. صورة الـ خير هى مصدر الفهم والحقيقة، إلا أنها غير هذين وتفوقهما حسنا. وكما أن النور والبصر لهما بالشمس انتساب إلا أنهما ليسا الشمس، فكذلك الفهم والحقيقة لهما بالـ خير انتساب إلا أنهما ليسا الـ خير؛ الـ خير أكثر حسنا وأعظم قيمة (508 جـ - 509 جـ). هل نقول إنه كما جسّد المسيحيّون الآب فى الابن، سبقهم أفلاطون فجسّد الـ خير فى الشمس؟ ليت المسيحيين اعترفوا بأن تجسّدهم لم يكن أكثر من تصوير جميل!

هكذا نجد هنا جوهر نظرية وحدة الحقيقة والخير والعقل، التى منها تنبع نظرية درجات الحقيقة والمعرفة، التى يقدّمها لنا أفلاطون رسمًا فى الخط المنقسم، ويقدّمها رمزًا فى حكاية الكهف. وبتعبير آخر، إن أمثولة الشمس ونظرية الخط المنقسم وحكاية الكهف ثلاثتها ببساطة تعبيرات مختلفة عن نفس البصيرة، وفى اعتقادى أنها نفس البصيرة التى أهدانا إياها سقراط حين أعلن أن عالم المعقول، الذى يولد فى العقل ويلده العقل، هو كل حقيقتنا وكل قيمتنا.

ها هنا نجد الأفلاطونية كلها فى أمثولة. لا حُجّة، لا برهان، لا تظاهر حتى بتقديم حُجّة أو إقامة برهان، بأكثر مما فى أمثولات يسوع الناصرى. الأمثولة تعرض رؤية، تعرض نسقا من المفاهيم يضفى المعقولية على التجربة الإنسانية كلها وعلى كل معطيات العالم. هذه وظيفة الفلسفة وهذه قوّة الفلسفة، أن تعطينا الفهم من خلال رؤى نبوئية.

قد تسأل: هل نرضى بوهم؟ إنه وهم يخلق الحقيقة. إنه ليس زيفا لأنه لا يزعم أنه يسجّل أو يمثل أى شىء موضوعى. إنه يعطينا القدرة على أن نكون فى أنفسنا حقيقة. حقيقته هى حقيقة عقلنا الفاعل الخلاق. ولسنا مخدوعين حين

نقول: هذه هى الحقيقة، ولا بد للحقيقة أن تكون هكذا، وإلا فإنها لا تعنى شيئا لنا. أولئك الذين يظنون أننا نحن الأفلاطونيين حالمون، يظنّون هذا لأنهم واقعون فى براثن دوجماتية تصرّ على أن أشياء العالم المتغيّر المحسوسة هى كل ما هنالك من حقيقة.

فى 379- أ- ب قيل لنا إن الشعراء يجب أن يتحدّثوا عن الله كما هو فى حقيقته، وإن الله خيّر حقًا. لنا أن نقول إن هذه هى الأسطورة الأساسية فى كل الفلسفة. يعادل الفيلسوف الحقيقة النهائية بالكمال، وفى المكان الأول الكمال الأخلاقى، لا لأن هذا واقع يمكنه أن يجد دليلا عليه ولا لأنه صدق يمكنه أن يستنتجه من أى مقدّمات، ولكن لأن هذه هى فكرة الـ حقيقة التى تضفى على الحياة معنى وقيمة. هل نحن إذن نخدع أنفسنا؟ كلا. إننى، مثل كَنْت Kant فى لحظات جرأته، أقول إن التفكير العقلانى ليس بمقدوره أن يكتشف معنى أو قيمة فى العالم الفعلى. حين يتعامل العقل مع العالم 'الخارجى' فكل ما يستطيع أن يعطينا إياه هو ظواهر وتغيّرات ومعادلات، كلّها معقّمة تماما. الـ حقيقة التى تقدّمها لنا الفلسفة هى حقيقتنا نحن، لكنها أيضا حقيقة نستطيع أن نقول عنها: إذا كان لنبع وأصل وأساس كل الأشياء أن يكون معقولا فلا بدّ أن يكون هكذا. لهذا أقرّر أن كل ما نعرف من الحقيقة هو العقل الفاعل الخلاق فى أنفسنا، ومع ذلك أعتقد أنه يجوز لنا أن نقول: إن كان للـ حقيقة النهائية أن تكون معقولة فيجب أن تكون فى منتهى الأمر خيّرة وعاقلة. وأجدنى مع كيتس Keats أكرّر: هذا كل ما تعرفون على الأرض وما تحتاجون أن تعرفوا.

الخط المنقسم

الخط المنقسم (509 د-511 هـ) ليس سوى تمثيل تخطيطى لفلسفة المعرفة والحقيقة التى تحتويها أمثولة الشمس كتصوير للـ خير. لكننا هنا نجمع معا الأمثولة وما تِمثّله الأمثولة، وهكذا نحصل على مسار متّصل، فى أحد طرفيه الحقيقة التامّة والعقل التام والمعقولية التامة، مع التدرّج إلى ما هو أقل حقيقة وعقلا ومعقولية. لهذا نجد الخط المنقسم خطّا مستقيما، ولكنّه منقسم بحيث يقابل جزآه الرئيسيان الوالد والوليد فى الأمثولة.

هكذا نحصل على تمثيل لعالمَين: العالم الحقيقى المعقول، وقمّته ومنبعه الـ خير، وعالم الحقيقة الأقل والمعرفة الأقل الذى نعرفه بحواسّنا والذى هو

تـصوير وانعكـاس للعـالم الحقيقـى. التقسيم الثـانوى لكـل مـن القسمين المعقول والمحسوس هو تقسيم اعتباطى، لأن الخط كله فى الواقع خط متصل. سأحاول ألا أعلق تفصيلا على ما بقى من البـاب السـادس، أولا لأنـى تناولتـه فـى الفصل السـادس، "المعرفـة والحقيقـة"، وثانيـا لأن 'الخـط المنقسم' قد نـال بالفعل حظـا وفيرا من اهتمام الباحثين.

هكذا نجد عندنا الـ خير، على رأس عالم المعقول، والشمس، على رأس عالم المحسوس. فلنمثل الكل المكوّن من هذين العالمين بخط منقسم إلى قسمين غير متساويين (509 د). دعونا نلاحظ أن الاختلاف فى طول الأقسام فى كل من التقسيم الرئيسى والتقسيم الثانوى لا يمثل أى بعد كمّى فى الحقيقة إنما يرمز للقيمة الذاتية النسبية لمختلف الأقسام. إنـه رمـز لمراتـب الأشـياء بمعيـار الحقيقـة وبمعيار الشرف.

لنقسم أيضا كلا من القسمين الرئيسيين، المعقول والمحسوس، إلى قسمين بـنفس الطريقـة وبـنفس النـسبة. تمثـل الأقـسام بالنـسبة لنـا الوضـوح النـسبى والغمـوض النـسبى فـى الأجـزاء. هكـذا نحـصل علـى تـدرّج، يبدأ، عنـد نهايتـه السفلى، بالظلال والانعكاسات، يلى ذلك، فـى الجـزء الأعلـى مـن القسم الأسـفل، أشياء العـالم الفعلـى التـى كانـت ظـلال وانعكاسـات الجـزء الأدنـى انعكاسـات لهـا. لقد رتبنا تدرّج هذه التقسيمات بمعيار نصيب كل منها من الحقيقة النسبية، ولكن بما أننا نقول إن الحقيقة والمعرفـة متحدان، فإننـا نجد أن أول هذه الأقسام يمثل أدنـى درجـات الإدراك الحـسّى المباشـر، بينمـا يمثـل القسم الآخـر درجـة أعلـى نسبيّا من معرفـة الأشـياء المحـسوسة، يمكـن أن نـسمّيه الاعتقـاد أو الظـنّ.[55] ثم ننتقل إلى قسم المعقول. هنا أيضا عندنا جزء أدنـى حيث يـدرس العقل الأشياء التـى تـشكل الجـزء الأعلـى مـن القسم الأسفل. يـستخدم أفلاطـون هنـا لغـة منـهج الافتراضات الذى كان قد قدّمه فى الـ*فايدون*. (انظـر الفصل الخـامس، "مغزى الـ*فايدون*"، قسم "الافتراضـات"). ففـى هـذا الجـزء الأدنـى يتعامـل العقـل مـع صـور الأشـياء المحـسوسة ويعمـل بواسـطة الافتراضـات. فـى الجـزء الأعلـى

(55) فى هذه العبارة صحّحت الأصل الإنجليزى حيث كنت قد أخطأت التعبير، وقد رتبت لتصحيح الطبعة الإنجليزية.

يتعامل العقل مع المفاهيم الخالصة وينتهى حيث تنبذ الافتراضات مثل سلم ڤتجنشتاين[56] (Wittgenstein). مرّة أخرى، فى موازاة مستويات المعرفة نجد عندنا مستويات الحقيقة (509 د-510 ب).

عند هذه النقطة يقول جلاوكون إنه لم يستطع أن يفهم بدرجة كافية ما قاله 'سقراط' توّا (510 ب)، وهذه طريقة أفلاطون حين يريد أن ينبئنا بأننا مقبلون على نقطة هامة وأصيلة يريد أن يطوّرها، وفى الواقع فإن أفلاطون يعطينا فى 510- جـ -511- هـ ملخصا لفلسفته فى المعرفة.

دارسو الهندسة والحساب يأخذون الأعداد والأشكال الهندسية والزوايا باعتبارها معطاة افتراضيّا، ويفترضون أنهم يفهمون كل هذا، دون تبريرها عقلانيا فى الواقع، ثم يمضون فيستمدّون منها نتائج معيّنة. وحين يُخضعون مبادئهم للمساءلة فإنما يفعلون ذلك – كما يقول أفلاطون فى الـ*فايدون* – ليؤسسوها على مبادئ أعمّ لكنها بدورها لم تخضع لمساءلة (510 جـ - د). حين يستخدم دارسو الهندسة أشكالا مرسومة، فهم فى الواقع لا يتعاملون بعقولهم مع الأشكال الماثلة أمامهم، بل مع الصور (المفاهيم) التى تمثلها هذه الآشكال، وهذه صور لا يراها إلا العقل (510 د-511 أ). فى كل العلوم، بينما يكون موضوع الدراسة المباشر شيئا فعليّا، فإن التنظير والمعرفة المكتسبة هى دائما مفاهيم معقولة، فكما قال 'پارمنيديس' فى الـ*پارمنيديس*، بغير الصور لا يكون التفكير العقلانى. ومن ثَمّ، فقد وضعنا هذا الجزء فى قسم المعقول، لكن العقل فى هذا المجال يعمل بواسطة الافتراضات، التى قد يُخضعها لافتراضات أعلى، لكنه أبدا لا يتجاوزها تماما (511 أ). فى العلوم لا نستطيع أن نجتثّ المعطى نهائيّا.

لو أن أفلاطون عرف علومنا 'الدقيقة' الحديثة، لوضعها أيضا فى الجزء الأدنى من القسم الأعلى من الخط المنقسم؛ 'القوانين الطبيعية' ونظريّات الطبيعة تتعلق بظواهر وتتابعات الأشياء المتغيّرة، ولا شأن لها بالمعانى والقيم، فهذا مجال الفلسفة بمعناها الصحيح، التى تحتل وحدها المكان الأعلى فى الخط

---

(56) الإشارة هنا إلى عبارة ڤتجنشتاين فى القضية 6.54 من كتابه الأشهر *Tractatus Logico-Philosophicus* حيث يقول إن من يفهمه، مستخدما قضاياه كدرجات سلم، عليه أن يلقى السلم بعيدا بعد أن يكون قد تسلقه صاعدا.

المنقسم. لقد عالجت هذه النقطة أكثر من مرّة فى تأويلى لـ 'سيرة سقراط الذاتية' فى الـ*فايدون* (فى هذا الكتاب وفى مواضع أخرى).

فى الجزء الأعلى من القسم الأعلى يقترب العقل من المبادئ بواسطة التفكير العقلانى الخالص، مستخدما الافتراضات لا كمبادئ أولى بل كموطئ قدم، ليصل إلى الأصل غير المفترض للكلّ، ومن هناك يعود نازلا لما يَعتمد على ذلك، دون أن يستخدم المحسوس، بل المفاهيم الخالصة، سالكا عبر المفاهيم الخالصة، ومنتهيا إلى المفاهيم الخالصة (511 ب - جـ).

بينما يمضى التفكير النظرى *dianoia* استطراديا، منتقلا من افتراض أو مقدّمة أو فرضية معيّنة، إلى نتيجة ما – أو من دلائل معيّنة إلى فرضية أو نظرية – فإن خاصّية التفكير العقلانى *noêsis* هى الوضوح الذاتى؛ المعقول يضمن حقيقته الذاتية. هذه هى البصيرة التى يعبّر عنها مبدأ سقراط 'الساذج' القائل بأن التفسير النهائى للجمال هو أنه بالجمال تكون كل الأشياء الجميلة جميلة. المفهوم الخلّاق للجمال هو برهان ذاته وهو ما هو حقيقى وفيه تكتسب كل الأشياء الجميلة المحدّدة حقيقتها.

فى الجزء الأعلى من القسم الأعلى يعمل العقل من خلال المفاهيم الخالصة وينتهى إلى مبادئ ليست افتراضية. هذا مجال الفلسفة الحقّة والديالكتيك. بأى معنى يمكننا أن نتحدّث عن مبادئ الفلسفة باعتبارها ليست افتراضية؟ أقول إن مبادئ الفلسفة لها وضوح الحقيقة الذاتى. إنها تعكس وتعبّر عن حقيقة العقل الفاعل الخلّاق ذاته. لكن أىّ تعبير محدّد عن تلك الحقيقة هو بالضرورة ناقص، يشوبه الزيف، لأنه يستخدم مفاهيم عامّة هى، لكونها محدّدة، تقصر عن الحقيقة الكاملة. التفكير المحدّد لا يمكن أبدا أن يستنفد حقيقة العقل الفاعل الخلاق. ولهذا فإن عملية الديالكتيك لا تنتهى، وعقلانية الفلسفة تكمن بالضبط فى نقدها الذى لا يتوقّف لذات صياغاتها المحدّدة. لهذا فإنه، بينما كل الفلسفة نبوءة، وكل التفكير الفلسفى خلّاق، إبداعى، أسطورى، إلا أن أىّ فلسفة دوجماتية، أى فلسفة تزهو بأنها نهائية، هى تناقض ذاتى، وهى دجل وخداع. إنها تتحوّل إلى خرافة.

هذه فلسفة أفلاطون فى المعرفة وفلسفته فى الحقيقة فى كلٍّ واحد. هناك تدرّج فى الحقيقة من معطيات التجربة الزائلة إلى حقيقة العقل الفاعل الخلّاق الأزلية، ويقابلها تدرّج فى المعرفة. يمكن أن يكون هناك أى عدد من الدرجات فى التدرّج، إذ أن الحقيقة كلٌّ متواصل. إذ يلتزم أفلاطون بالتقسيمات الأربعة

لأمثولة الخط المنقسم، يميّز بين أربعة مستويات من الكينونة وأربعة مستويات من المعرفة، لكنه لا يلتزم بمصطلحات صارمة ثابتة، ولا اتفاق بين مترجمى أفلاطون على الألفاظ التى تستخدم (فى الإنجليزية) مقابل المفردات الأفلاطونية. على أى حال، لا أهمية لأى الكلمات نختار، لكن المهم أن نكون واضحين تماما فى شأن التمييزات المعنيّة.

لنا أن نقول إنه، فى بُعد الحقيقة، نجد الحقيقة العليا والصور، وهذا يشكل عالم المعقول، ثم الأشياء فى العالم وانعكاسات تلك الأشياء، وهذا يشكّل عالم المحسوس. وفى بُعد المعرفة، نجد الفهم والتفكير العقلانى، وهذا يشكل مجال العقل الفاعل، ثم التفكير النظرى والاعتقاد، وهذا يشكل مجال الظنّ.

أمثولة الكهف

لم أعلق فى الفصل السادس، "المعرفة والحقيقة"، على أمثولة الكهف التى يبدأ بها الباب السابع على أساس أنها تكرّر فحسب رمزا ما سبق أن قيل صراحة فى الباب السادس. أمثولة الكهف قد استحقّت عن جدارة أن تُعرف على نطاق واسع فلا حاجة بى لأن أعيد حكايتها هنا. سأكتفى بأن أقدّم مغزاها باختصار، دون إيراد التفاصيل التصويرية الدقيقة.

ما دمنا نعيش فى العالم الطبيعى وندرك الأشياء من خلال الحواسّ، فنحن نعيش فى عالم من الظلال. هذا القول يفترض أن العالم الطبيعى ليس كامل الحقيقة. فلا ثبات ولا وضوح فى أشياء العالم، ونحن لا نجد فيها سبب كينونتها ذاتها. إنها تتطلّب شيئا يتجاوزها لتفسير كينونتها. هكذا، كل صيرورة، كل ما هو نسبى ومحدود، يحتاج كيانا ثابتا يمنحه معنى. هذه هى الحاجة التى سعى كل الفلاسفة من ثاليس (طاليس) Thales حتى پارمنيديس لإشباعها. هكذا هى الدنيا، وحواسنا لا تعطينا حتى بيانا صادقا عن الحقيقة المنقوصة للعالم بل تزيدها عماءً بنقصها الذاتى. هكذا فإننا إذا ما اكتفينا بالحواس، بقينا فى عالم ظلال الظلال داخل الكهف (514 أ-515 جـ).

حين نجتهد للهروب من الكهف، نبدأ فى أن نرى، لا ظلال الأشياء الطبيعية تنعكس بفعل نار مصطنعة – أى الحواس – بل نرى الأشياء ذاتها فى نور الشمس. هذا مستوى المعرفة بالمفاهيم العامة، الذى يتمثّل فى الأمثولة بالانعكاسات على الماء وعلى الأسطح الناعمة. يمكننا أن نفكر حول الأشياء ونصل لنتائج عقلانية عنها، لكننا نظلّ نعيش ونتحرّك فى عالم الأشياء التى

تستمدّ حقيقتها من غير ذاتها. علينا أن نمضى لأبعد، مبتعدين أكثر عن عالم الحقيقة المنقوصة والكينونة المستعارة إلى عالم المفاهيم الخالصة لنتّصل بحقيقة لها وضوح الكينونة الحقّة الذاتى وكفايتها (515 جـ -517 أ).

يحرص 'سقراط' على ألا يفوت مغزى الأمثولة على مستمعيه. العالم الذى ندركه بحواسنا هو مقابل الكهف المظلم، والرحلة صعودا من الكهف إلى حيث تنير الشمس المكان يرمز للدخول فى المجال المعقول للعقل. مشاهدة صورة الـ خير لا تتأتى إلا عند اكتمال الرحلة. حين ننال الرؤية يتبيّن عقلنا أن الـ خير هو أصل كل ما هو صواب وجميل، "ينشئ فى العالم المرئى النور ورب النور، وفى عالم المعقول هو نفسه الرب، منبع الحقيقة والعقل" (517 أ - جـ). هنا يستخدم أفلاطون كلمة *sullogistea*. أن نفهم الكلمة هنا بمعنى الاستنتاج القياسى syllogistic reasoning حسب مصطلح أرسطو لن يكون مفارقة زمنية فحسب، إنما سيكون منافيا تماما لطبيعة فكر أفلاطون. ليس هناك استنتاج منطقى لا وصولا لصورة الـ خير ولا استنادا إليها. مفهوم الـ خير، الذى يأتى تتويجا ومكافأة لتأمل العقل لحقيقته الذاتية، يضفى على ظواهر العالم معقولية تحت صور الجمال والعدل وما إليها. إنه ليس بمستغرب إذن أن من رأوا النور يكرهون أن يعودوا لظلام الكهف أو أنهم، إذا اضطروا لذلك، يكونون أعجز من أن يتباروا مع من اعتادوا حياة الظلال (517 جـ - هـ).

إذا صحّ ما قلناه، فلا يمكن أن يكون التعليم – كما يظنّ البعض – هو أن ندخل فى العقل معرفة لم تكن هناك أوّلا، كأنما نضع الإبصار فى عين لم تكن لها قوة الإبصار من قبل (518 ب - جـ). التعليم الحقّ يعمل على أن يوفر للعقل فرصة أن يمارس قدرته الذاتية ويكتشف كنوزه الخاصّة. إننا فى نظريّتنا التعليمية قد اقتربنا كثيرا من استيعاب هذه البصيرة السقراطية-الأفلاطونية العظيمة. لكن مغزى هذه البصيرة لنظرية المعرفة لم يُستوعَب تماما بعد. إن المعطيات الإمپريقية – 'الواقع الموضوعى' الذى يجعل منه كثيرون من أكاديميينا صنما معبودا – لا تأتى معها بمعرفة تهديها للعقل. قوة العقل الخلاقة هى التى تمنح الواقع وتمنح المعطيات معناها وقيمتها وتعطيها المعقولية بالصور والأنساق، بالمفاهيم والنظريات، بالمعادلات ومختلقات الفكر، التى تكسو بها الواقع والمعطيات الإمپريقية.

ثم يعطى 'سقراط' حكاية العين والبصر تطويرا عظيم المغزى. فكما لو أن العين ما كانت لترى إلا إذا استدار الجسد كلّه مبتعدا عن مجال الظلال ومتجها إلى ذاك الذى يسطع عليه النور، فإن الروح ككلّ عليها أن تستدير بعيدا عن مجال الصيرورة كى تشهد الحقيقة وأكثر صور الحقيقة بهاء، الـ خير (518 جـ

- د). هنا نجد الميتافيزيقا وفلسفة المعرفة وفلسفة الأخلاق فى كلٍّ واحد، كما ينبغى فى كل فلسفة أصيلة. حين نستلهم فكرة الـ حقيقة الكاملة، التى هى العقل والخير فى كلٍّ واحد، ننال الحقيقة لأنفسنا، وننعم بالفهم، ونكون خيّرين أخلاقيًا.

التعليم الذى نحتاجه إذن تعليم يقود الروح لأن تبصر حقيقتها الداخلية بأن تستدير بعيدا عن الأشياء التى تشتتها وتعتم رؤيتها (518 د).

الفضيلة الحقّة تأتى من العقل الفاعل الأصيل فينا حين يتجه الاتجاه الصحيح. الأشخاص الذين تجتمع فيهم الشطارة والخبث هم نتاج عقل ساء توجّهه. الفضائل العامّة المزعومة هى اعتياد ومراس؛ إنها تفيد فى الحفاظ على تماسك المجتمع، لكنها ليست بذات قيمة داخلية كبيرة (518 د - 519 أ).

لا نستطيع أن نعتمد فى حكم مدينتنا لا على حكّام يجهلون الحقيقة والقيم الحقة ولا على فلاسفة يأبون أن يفارقوا رحابهم السماوية ليشاركوا فى الشئون السوقية للمجتمع (519 ب - جـ). علينا أن نعمل على أن يحظى شبابنا الذين يتمتعون بأفضل المواهب بتعليم يقودهم إلى معرفة الـ خير، على ألا نتركهم يهجعون هناك بل نقنعهم بأن ينزلوا إلى أولئك المحتجزين داخل الكهف ليتحمّلوا نصيبهم فى حياة عامة الناس (519 جـ - د).

يردّ جلاوكون: هل نظلمهم فنفرض عليهم حياة أدنى وفى مقدورهم أن يحيوا حياة أفضل؟ (159 د). هنا تثور قضية أخلاقية أساسية، أعتقد أن سقراط قدّم عنها فى *الدفاع* إجابة أفضل من تلك التى يقدّمها أفلاطون فى *الجمهورية*. هل على الشخص الخيّر واجبٌ نحو نفسه فقط (أو فى المكان الأول)، أم عليه واجب نحو كل الناس (أو على الأصح، نحو كل الكائنات الحيّة)؟ هل غاية الكائن العاقل أن يجعل نفسه سعيدا أم أن يجعل كل الكائنات المهيّأة للسعادة سعيدة؟ يعلن سقراط فى *الدفاع* أن رسالته أن يحث كل الناس – مواطنين وأجانب – على طلب الفضيلة، التى بغيرها لا تكون سعادة حقة. يعلن أن تلك رسالته — رسالة لم تفرض عليه من الخارج، بل فرضها عليه مفهومه الخاص عن كماله الذاتى ككائن إنسانى. إذا ظنّ أحدٌ أن القول بأن الرسالة أعطاه إياها الله يتناقض مع هذا، علينا أن نتذكر درس الـ*يوثيفرون*: ما هو حَسَن ليس حسنا لأن الله يأمر به، إنما الله يأمر به لأنه حسن. الرقيب الداخلى فى كل منا هو الذى يخبرنا أين يكمن الكمال الخاص بنا. الشخص الخيّر لا يحتاج إرغاما يجعله يفعل ما يستطيع فعله ليجعل الآخرين سعداء، حتى لو كان ذلك على حساب سعادته هو. المبدأ السقراطى القائل بأن معاناة الظلم أفضل من اقتراف الظلم يتوافق تماما مع هذا الموقف.

لكنْ نعـود الآن للإجابـة التـى يعطيهـا 'سـقراط' فـى *الجمهوريـة*. يـذكر 'سقراط' جلاوكون بمـا قلناه سـابقا فـى الإجابـة علـى سؤال مماثل. ليس همّنـا، كمشرعين لمـدينتنا، أن نكفـل السعادة لفـرد مـا أو لمجموعـة مـا، بـل أن نوجد تجانسا فى كلٍّ يقدّم فيه الأفراد من الإسـهامات مـا هـم مهيّأون لـه لمصلحة الكلّ (519 هـ -520 أ). ثم إننا فى الواقع لن نظلم فلاسفتنا إذ نفرض عليهم واجب خدمـة المدينـة. فبينمـا الفلاسفة فـى المدن الأخرى مسئولون عن تعليم أنفسهم، فنحن فـى مـدينتنا نـربيهم ونعلمهم ونـدرّبهم ليحسنوا الحكم علـى مـا هـو حَسن وعادل وخيّر. وإذن فمن الإنصـاف أن يخدموا مواطنيهم (520 أ- د).

التعليم الأعلى

أخيرا نصل إلى السؤال الذى ظللنا طويلا نومئ إليه ثم ننحّيه جانبا: كيف يتـأتى لنـا أن نـأتى بهـذه الطبـائع المكتملـة إلـى ضـوء النهـار؟ مـا هـو البرنـامج الدراسى الذى سيقود الروح من عتمة الصدق المنقوص والكينونة الزائفة اللذين يحفان بنا فى المعتاد إلى نور الفلسفة الساطع؟ (521 جـ).

ربّمـا كانـت تفاصيل منـهج الدراسـات المقتـرح تهمّ المؤرخ أكثـر ممـا تهـمّ الفيلسوف. لذا لن أركز على نقطةٍ ما إلا حين أرى لها مغزى فلسفيّا.

لنسأل أنفسنا إذن: ما هى الدراسة التى لها القدرة على أن تقود الباحث إلـى نـور الــ خيـر؟ أىّ دراسـة يمكـن لهـا أن تقـود الـروح مـن عـالم الـصيرورة إلـى الكينونـة الحقّة؟ (521 جـ - د).

لقد رتبنا من قبل لتعليم صغارنا الأولىّ عن طريق الرياضة و 'الموسيقى'. لكن الرياضة للبدن، و 'الموسيقى' كما تناولناها حتى الآن تبث التنـاغم والإيقـاع فـى الـروح، وهـذان ضـروريان إن كـان للـروح أن تنـال الاسـتنارة يومـا مـا، إلا أنهما، بذاتهما، لا يمنحان الاستنارة التى نطلبها (521 د-522 ب).

نحتاج شيئا يبتعد بنا عن المحدّد والمعطَى المباشر إلى العمومية والشمول، وهذا ما نجده فى الحساب والعدد (522 جـ). هنا نبدأ التعامل مـع المفـاهيم التـى لها كينونتها فى العقل، ورغم انطباقها على الأشياء كلها، فإنها ليست مقيّدة إلـى حالات محدّدة.

عند تقديم المـنهج الدراسـى للحـرّاس، يلتزم أفلاطـون بالمبدأ الذى كـان قد أكده إذ قال إن التعليم ليس ضخًا للمعرفـة فـى العقل من خارجـه، بل هـو توجيـه عين العقل إلى حقيقته الذاتيـة، فيقرر أن الدراسـات التـى نحتاجهـا هـى تلك التـى تستحث الفكر، ويميّز بين الأشياء التى تستحثّ الفكر والتـى لا تفعل ذلك (523

أ- 524 د). يقول أفلاطون إن الأشياء التى تنطوى على تناقض تستحثّ الفكر بينما الأشياء التى لا تنطوى على تناقض لا تستحثّ الفكر. لماذا؟ الإصبع شيء نستطيع أن نراه، نلمسه، نتعامل معه بشتى الطرق. وجوده تقدّمه الحواسّ للعقل (أو قل تُبلِغه، تشهد به، تعلنه، كيفما شئت). إصبع كبير أو إصبع صغير، إصبع أبيض أو إصبع أسود، هو هنالك ببساطة ولا شيء غير ذلك. لكن العدد – فكرة أن أمامنا واحدا أو اثنين أو ثلاثة من الأصابع – وصفة الإصبع أو الأصابع، كونه كبيرا أو صغيرا، أو أبيض أو أسود، العدد والصفة ليسا 'هنالك'، لا يقدّمان للعقل من خارجه بنفس طريقة تقديم وجود الإصبع. العدد والصفة شيئان ينتميان للعقل. ثلاث قطيطات تقبع معا متلاصقة هناك أمامى، هى فى الحسّ المباشر مجرد ذلك التكوين البصرى المحدّد. لكن العقل يستطيع أن يفكر فيها كـ 'بطن' واحد أو كتشكيل بصرى واحد أو كثلاث قطيطات منفردة. فى مجال المفاهيم نتحرّر من الارتباط بمعطيات الظواهر ونمضى إلى حيث يأوى العقل إلى نفسه. حين يتجه العقل بانتباهه إليها فإنه ينظر فى داخل ذاته، يدرس حقيقة ذاته. يختار أفلاطون أن يقول إنها تستحثّ التفكير لأنها تنطوى على تناقض. وهى تنطوى على تناقض لأن كل المفاهيم المحدّدة هى فى جوهرها نسبية؛ كل المفاهيم المحدّدة تكون ما تكون بفضل أنها ليست ما ليست تكون. فلعلّ فكرة الـ *پارمنيديس* كانت تختمر فى عقل أفلاطون بينما كان يكتب هذه الفقرة.

الحساب إذن هو إحدى الدراسات التى نحتاجها. من إلحاح أفلاطون على هذه النقطة (523 أ-526 جـ) ومن مناقشته للعدد هنا وفى الـ*فايدون* نستطيع أن نرى أن الحساب، كدراسة جادّة، كان بالنسبة لمعاصرى أفلاطون هو أساسًا نظرية العدد، وأن أفلاطون كان شديد الانشغال بهذه الدراسة.

استقر اختيارنا إذن على الحساب كأولى الدراسات فى منهجنا المتقدّم. ماذا يلى ذلك؟ نأخذ الهندسة المستوية، ويحرص 'سقراط' على أن يوضّح أنه رغم أن الدراسات التى نختارها قد تكون لها فائدة عمليّة كبيرة، إلا أننا لا ندرجها فى برنامجنا الدراسى لذلك السبب أساسا، بل لأنها تساعدنا على الطريق إلى مشاهدة صورة الـخير. الدراسة التى تجعلنا ننظر إلى الكينونة الحقّة تساعدنا فى هذا الاتجاه، أما الدراسة التى تبقى انتباهنا مشدودا إلى الصيرورة فلا تساعدنا. الدراسة المطلوبة تعطينا معرفة بما هو كائن دوما، لا بما يصير ويتلاشى (526 جـ -527 جـ). ماذا نعنى بقولنا إن المعرفة النظرية هى معرفة بما هو دائم، وليس بما هو خاضع للصيرورة والفساد؟ المفاهيم الخالصة، بوصفها هذا، تسمو على الزمنى ولها كينونتها فى مجال المعقول ولها كينونة حقّة فى حقيقة العقل الفاعل الخلاق.

يذكر 'سقراط' جلاوكون مرّة أخرى بأننا لا نمضى فى دراساتنا طلبا لأى نفع عملى قد يأتينا منها، وإنما لأن فى هذه الدراسات شيئا له فعل فى الروح، ينظف ويُشعل فيها من جديد ما تكون هموم وضغوط حياتنا الأرضية قد لوّثته أو قد أخمدته، فإننا لا نستطيع أن نشهد الـ حقيقة إلا بروح نقيّة لم تخمد نارها الداخلية المقدّسة (527 د-هـ).

لسنا بحاجة لأن نتوقّف طويلا عند تفاصيل بقية البرنامج الدراسى – وهى ذات أهميّة تاريخية فحسب – حتى نصل إلى الديالكتيك، فهذا له أهمية فلسفية قصوى.

بعد الهندسة المستوية عندنا الهندسة الفراغية ثم الفلك. ولا يفوّت أفلاطون فرصة ليؤكد لنا أهمية التمييز بين المحسوس والمعقول. عندما يقول جلاوكون إنه سيأخذ الآن فى الاعتبار تأنيب سقراط إياه لتركيزه على المنافع الدنيوية، وإنه الآن سيمتدح الفلك لأنه يجعلنا ننظر لأعلى إلى السماء وبعيدا عن الأرض (528 هـ - 529 أ)، يسخر 'سقراط' من فهمه الصبيانى لما هو أعلى وما هو أدنى. لا شىء يجعل الروح تنظر لأعلى إلا ما يتصل بالكينونة الحقة واللامرئى. لا يمكننا أن نحصل على معرفة حقّة عن طريق الحواسّ البدنية. عن طريق العقل وحده يمكننا الاقتراب من الحقيقة (529 أ-530 أ).

بعد الفلك عندنا دراسة الهرمونيقا، ومرة أخرى فإن ما يعنينا هو الدراسة العقلانية للموضوع. نلاحظ أن كل الدراسات المقترَحة حتى الآن ذات طبيعة رياضية. لكننا الآن نسمع أن كل هذه الدراسات ليست إلا تمهيدا لذاك الذى بدونه لا تبلغ الدراسة الفلسفية غايتها، ألا وهو الديالكتيك (530 جـ-531 د).

الديالكتيك

ما هو بالضبط الديالكتيك عند أفلاطون؟ لا يخبرنا أفلاطون أبدا بصراحة ووضوح بما يعنيه بالديالكتيك فى *الجمهورية*، ولو أنه لا يترك عندنا أدنى شكّ فى أنه ذو أهمية قصوى. (فى مواضع أخرى يستخدم أفلاطون الكلمة بمعان مختلفة؛ ويجب أن نتجنب الخلط بين هذه الاستخدامات المختلفة للكلمة عند أفلاطون). يسأل 'سقراط': هل يستطيع أولئك الذين لا يقدرون على أن يسائلوا

ويقبلوا المساءلة أن يعرفوا شيئا مما نقول أن من الضرورى أن نعرفه؟ عبارة *didonai logon*، التى تشير هنا بوضوح للديالكتيك، عبارة تتكرر كثيرا فى كتابات أفلاطون، ومرة تلو المرة تأتى العبارة دون أن يقول لنا أفلاطون صراحة وببساطة ماذا يعنى بها. لهذا يبقى السؤال "ما هو بالضبط الديالكتيك عند أفلاطون؟" سؤالا يجيب عنه كل أحد بما يتراءى له، وأنا بدورى أدلى بما يتراءى لى، أقدّم تأويلى، دون اعتذار.

أبسط إجابة نجدها بكلمات أفلاطون نفسه هى أن الديالكتيك هو استخدام العقل الخالص للوصول لرؤية الـ حقيقة. كما أن الشخص الصاعد من الكهف فى أمثولة الكهف كان عليه أن يدرب بصره أولا بالنظر إلى الحيوانات الفعلية (لا مجرد ظلالها)، ثم بالنظر إلى النجوم، وأخيرا إلى الشمس، كذلك حين يحاول الشخص، بالديالكتيك الخالص، دون أى اعتماد على الحواسّ، إنما بالعقل الخالص، أن يتقدّم نحو الحقائق، ولا يَكفّ حتى يبلغ الـ خير، بالعقل وحده، حينئذ يصل إلى كمال عالم المعقول. تلك الرحلة هى ما نسمّيه الديالكتيك (532 أ- ب). إنها رحلة تقود ذاك الذى هو الأفضل فى الروح إلى رؤية ذاك الذى هو أفضل الحقائق (532 جـ).

هذا الذى قلناه توا صغناه فى عبارة أمثولة الكهف. عند هذه النقطة نجد أفلاطون يجعل جلاوكون يقول إنه من الصعب أن نقبل هذا ومن الصعب ألا نقبله (532 د). كأنما يريد أفلاطون أن يقول لنا إننا كى نغوص فى معنى ما أومأنا إليه رمزًا، علينا أن نفكر وأن نتأمل. الأمثولة لا يمكن أن تقدّم لنا الحقيقة على طبق من فضة؛ لا يمكن لأى صياغة فكرية محدّدة أن تفعل ذلك؛ لكى نختبر الحقيقة علينا أن نقوم بالرحلة بأنفسنا. ثم يطلب جلاوكون من 'سقراط' أن يمضى قدما إلى موضوع الديالكتيك فيشرح طبيعته وقوته وأقسامه ومنهجه بنفس الطريقة التى اتبعها فى معالجته للموضوعات التى وصفناها بأنها تمهيد للديالكتيك (532 د-هـ).

لكن 'سقراط' فى ردّه على هذا الطلب المحدّد يراوغ ويلغز. لن يستطيع جلاوكون أن يتابعه لأننا سننظر لا إلى رسم بل إلى الـ حقيقة، و 'سقراط' لا يودّ أن يؤكد صدق ما عنده من قول، إنما هو يؤكد بقوة أن هناك مثل هذه الـ حقيقة، وأننا لا نستطيع أن نشهدها إلا بقوة الديالكتيك وحده (533 أ). هنا علينا

أن نتذكر ما يخبرنا به أفلاطون بوضوح فى الـ*فايدروس* (247 ب-278 هـ) وكذلك فى الرسالة السابعة (341 جـ - 344 أ): لا يمكن لأى صياغة لفظية محدّدة أن تفى بالتعبير عن أعمق المعانى.

إلا أن الديالكتيك يبقى وسيلتنا الوحيدة لبلوغ حقيقة الأشياء. الفنون العملية للبشر تعمل فى محيط الظنون والرغبات والأشياء التى تخضع للصيرورة والفناء. وحتى العلوم التى اعتبرناها تمهيدا للديالكتيك، والتى اعترفنا بأنها بطريقة ما تتصل بالحقيقة، هى فى الواقع تحلم وحسب عن الحقيقة، ولا يمكنها مشاهدة الحقيقة بعين يقظى ما دامت تنطلق من مبادئ لا تخضع للمساءلة، ولا تستطيع أن تعطى بيانا *logon didonai* عنها.(533 ب - جـ). أن نعطى بيانا عن مبدأ، إذن، يعنى أن نخضِع أسسَه للمساءلة. ولكن إذا كانت كل الصياغات اللغوية، وبالتالى كل الصياغات الفكرية المحدّدة، يعتريها النقص بالضرورة، فأين نجد المبدأ الأول الذى يعلو على المساءلة؟ هكذا نعود إلى بصيرة الحوار السقراطى العظيمة: الحقيقة الوحيدة الثابتة التى يمكن لنا أبدا أن نلقاها هى فعل التساؤل اللامنتهى هذا الذى يمارسه عقلنا؛ الحقيقة الوحيدة التى نعرفها هى حقيقة عقلنا الفاعل. يحدّثنا أفلاطون عن الـ حقيقة بالأمثولات والتشبيهات والأساطير، لا لأن هناك سرا مستورا لا يريد البوح به، إنما لأننا لسنا بإزاء مقولة صدق محدّدة نهائية يمكن التعبير عنها، بل نحن بإزاء حقيقة عميقة علينا أن نحياها ذاتيّا. ونهاية مطاف القول فى الديالكتيك أن كل صدق، كل صياغة فكرية محدّدة، يجب أن نُخضعها للمساءلة ونظهر نقصها، إذا كان لنا أن نتواصل مع الـ حقيقة. ولأننا لا نستطيع أن نعبّر عن البصيرة الفلسفية إلا فى صياغات ناقصة، فمثل هذه الصياغات كلها ما هىَ إلا أساطير.

الديالكتيك وحده يزيل كل الافتراضات المسبقة لينتهى إلى المبدأ الأول. فإذا ما سألنا: "ما هو ذلك المبدأ؟"، فالجواب الوحيد هو ذاك الذى جاءنا من قبل فى *المأدبة*: إنه رؤية تتوج مسيرة الاستنارة. كل العلوم التى تباحثناها من قبل مكانها الجزء الأدنى من القسم الأعلى من الخط المنقسم (533 جـ - د). الفلسفة وحدها، ممارسة العقل الفاعل الخالص وحدها، لها المكان الأعلى، لكن الفلسفة لا تعطينا أى مقولة صدق إنما تعطينا فحسب أساطير تتيح لنا إطلالة على مجال الحقيقة ـــ الفاعلية الخلاقة الحيّة لذات عقولنا.

كما تعلمنا من رمزية الخط المنقسم، فإن وضوح وقيمة الأنواع أو الدرجات المختلفة للمعرفة، يتوافقان مع مستويات الحقيقة التى تعنى بها تلك الأنواع أو الدرجات من المعرفة، صعودا من الاعتقاد والظن فيما يتعلّق بالأشياء التى هى مجرد ظلال للحقيقة، إلى أعلى إدراك للـ خير. هذا الإدراك الأعلى هو نطاق الديالكتيك. ولكن بينما يقال لنا إن الديالكتيك هو إعطاء بيان *logon didonai* عن الحقيقة، وأن من لا يستطيع أن يعطى بيانا عن الـ خير (يستخدم أفلاطون هنا كلمة *diorisasthai* التى تترجم عادة بـ 'يُعرف' إلا أننى آخذها كمجرّد مرادف لـ *didonai logon*)، لا يستطيع أن يَعرف الـ خير ولا أى شىء خيّر، وبينما يقال لنا إننا بهذا قد وضعنا الديالكتيك على قمّة العلوم كلها (533 هـ -535 أ)، فإننا نحاول بلا طائل أن نجد فى أعمال أفلاطون أىّ شىء عن الديالكتيك أكثر من أنه هدمُ كل الافتراضات المسبقة. إننى – مع الاعتذار لـ شليزاك[57] Szlezak - لا أستطيع أن أقبل الرأى القائل بأن الديالكتيك كان فى حقيقته علما باطنا قاصرا على دائرة محدودة من تلاميذ أفلاطون. بموجب تأويلى، فإن امتناع أفلاطوَن عن أن يعطينا بيانا واضحا عن الديالكتيك ينبئنا بأن كل تعبير فلسفى هو بالضرورة أسطورى وأن واجب العقل هو أن يدمّر أساطيره، لأن ممارسة ذلك النقد هى وحدها وسيلتنا للاتصال بالحقيقة إذ نحيا حقيقة العقل الفاعل الخلاق فينا.

برنامج الدراسة

ما بقى من الباب السابع يستغرقه توزيع الدراسات، وانتقاء الأشخاص الذين سيتلقونها، وتحديد السن التى يبدأون فيها دراسة كلٍّ منها.

نلحظ مرة أخرى مدى ضيق دائرة الأشخاص المؤهّلين لأعلى الدراسات (535 أ-536 ب). من بعض الوجوه، ليس هذا بمستغرب. إننا نعرف أن من هم مهيّأون للدراسة النظرية المجردة قليلون جدّا. لكنْ هل يعنى هذا بالضرورة أن فهم الحقائق والقيم – هذا الفهم الذى هو هبة الفلسفة الأصيلة – يجب أن يبقى

---

(57) انظر Thomas A. Szlezak، *Reading Plato*، 1993، English translation by Graham Zanker، 1999.

امتيازا خاصًا لفئة قليلة؟ هل يجب أن ينحصر الخيار لجمهرة البشر بين أمرين أرذلين: إما أن يتمرّغوا فى مستنقع المعتقدات الدوجماتية والخرافة أو أن يقنعوا بحياة لا يخترقها شعاع من نور؟ أنا لا أظنّ هذا. إذا أتيح للفلسفة المكان الذى هى جديرة به فى المجتمع، فإن الفهم الذى تولده يمكن أن يصل إلى آخرين يمكنهم بدورهم، عن طريق الشعر والقصة والدراما والفيلم والموسيقى أن يهيّئوا لتلك الحقائق والقيم أن تصل لكل إنسان فى كل مكان.

يعطينا أفلاطون فى عبارة موجزة مبدأ فلسفيًا هاما ـــ عبارة ترجمتها فى مواضع مختلفة بصيغ مختلفة؛ دعونى أحاول هنا مرة أخرى: كلىّ النظرة ديالكتيكى، أما من ليس كذلك فلا *ho men gar sunoptikos dialektikos*، *ho de mê ou* (537 جـ). الفيلسوف هو من يرى الأشياء كُلا. الفيلسوف لا يقنع بنظرة جزئية، بل يسعى لأن يرى الشىء فى كل علائقه. ولكى يرى الشىء فى كل علائقه، على الفيلسوف أن يحطّم كل شروط وجود الشىء، التى تشكل نوعية وخصوصية ومحدودية الشىء. هذا موضوع أرجو أن أعرضه بشىء من التفصيل عند مناقشة الـ*بارمنيدس*.

من عند هذه النقطة فى 537 - جـ وعلى امتداد الصفحات القليلة الباقية من الباب السابع نجد أفلاطون عدّة مرات يستخدم الاسم *dialektikê* والفعل *dialegesthai* فى سياق لا يُحتمل أن يكون للكلمة فيه معنى غير الفلسفة والنقاش الفلسفى عامّة. عبثا نحاول أن نخرج من هذه الصفحات بشىء أكثر تحديدا عن طبيعة الديالكتيك. ما قلته من قبل وما قد أقوله فيما بعد عن الديالكتيك ليس مستمدًا من هذه الصفحات الختامية من الباب السابع وإنما مما قيل قبلا عن المنهج الفلسفى كتدمير لكل الفرضيّات.

ثم يتحدث أفلاطون عن المحنة التى تجد الفلسفة نفسها واقعة فيها، عن الممارسات التى تتفاخر بادّعاء الفلسفة وعن العداء الذى يبثه هؤلاء للفلسفة بين الناس الطيّبين. نشعر بأن أفلاطون لا يقصد فقط صغار السوفسطائيين الذين كانوا يزعمون القدرة على تعليم أجزاء من الحكمة، إنما كان فى ذهنه أيضا المهرجون من أمثال يوثيديموس وشقيقه ديونيسودوروس اللذين رسم لهما صورة هازئة فى الـ*يوثيديموس*. لكن حين يمضى أفلاطون فيشرح الأسباب التى أدّت لذلك الوضع (537 هـ)، فإنه يدين بشدّة النهج السقراطى بأكمله. فالشباب الذين نشأوا على إجلال القيم التقليديّة، حين يجدون أسس تلك القيم قد اهتزت بفعل المناقشات الفلسفية، لا يجدون ما يستمسكون به فينغمسون فى العربدة والعبث (538 د-هـ). ولكن فى حديث ألكبياديس فى *المأدبة* ـ وأعتقد أننا يمكن أن نعتبره واقعيا جدّا ـ فإن ألكبياديس لا يُرجع مثالبه إلى تقويض

سقراط لاعتناقه للقيم التقليدية؛ بل على العكس، فسقراط يجعله يشعر بالخجل من سقطاته، لكن قيما أخرى يغرسها فيه المجتمع لها اليد العليا وتقوده لأن يتمادى فى سلوكه الخاطئ. ماذا نفعل إذن؟ كيف يمكننا أن نتفادى الأخطار التى ينطوى عليها النقد الفلسفى؟ هل نحظر الاقتراب من الفلسفة على أولئك الذين هم دون الثلاثين أو دون الخمسين وحتى بعد ذلك لا نسمح به إلا لقلّة منتقاة؟ إن ذلك – بجانب أنه يترك غالبية الكائنات الإنسانية تحت عبودية المعتقدات اللاعقلانية والخرافة – فإنه لا يضمن لنا أن قلة القليلين أولئك الذين نسمح لهم بالفلسفة سيأخذونها على الوجه الصحيح. ليس هناك من مهرب. الضمان الوحيد ضدّ أخطار القليل من التفكير الفلسفى لن نجده إلا فى المزيد والمزيد من الفلسفة. علينا أن نجعل أطفالنا وشبابنا يعتادون مساءلة كل شىء وأن نشجّعهم على ذلك. إذا تعلموا أن عقلهم هو الميزة التى يتميّزون بها، وإذا تعلموا – بالقدوة وبالفنّ الجيّد – أنْ يحبّوا وأن يتعاطفوا مع كل شىء حىّ، عندئذ سيمتلكون كل ما يحتاجون من الأخلاق.

عند الثلاثين، بعد أن يكمل التلاميذ الدراسات التى اعتبرناها تمهيدا، نختار من بينهم أولئك الذين يتمتعون بالخصائص المطلوبة فنعطيهم خمس سنوات من الدراسة المكثّفة للديالكتيك. هل كان عند أفلاطون بالفعل برنامج دراسى مقرر لذلك الغرض؟ أى معرفة يمكن لمثل هذه الدراسة أن تقدّمها للتلميذ؟ هل كان على تلاميذ الأكاديميا أن ينتظروا حتى يتمكنوا من الدراسات التمهيدية، أم كانوا يمارسون الفاسفة طوال الوقت؟ التحق أرسطو Aristotle بالأكاديميا حين كان فى الثامنة عشرة واستمر بها حتى وفاة أفلاطون، إذ كان أرسطو فى الثامنة والثلاثين. فى أىّ مرحلة سُمح له بدراسة الديالكتيك، إن كان قد سُمح له بها؟ لا نستطيع أن نستشفّ من أعمال أرسطو ما فحوى تلك الدراسة العليا. فى ظنى أنه لم يكن هناك أبدا ولن يكون هناك أبدا مثل هذه المعرفة المتخصّصة، وأننا نملك كل ما نحتاجه من قول حقّ فى حديث ديوتيما فى *المأدبة* وفى مثال الشمس والـ خير فى *الجمهورية*: إننا إذ نسعى للحقيقة مخلصين جادّين عقلانيين، ندرك أن الحقيقة الوحيدة التى نعرفها هى ذات عقلنا الفاعل الخلاق، وأننا لا نستطيع أن نعقل الحقيقة النهائية إلا كعقل فاعل، خلاق وخيّر، وأننا لا نستطيع أن نتواصل مع الحقيقة إلا بأن نكون نحن أنفسنا عاقلين وخيّرين، فنسمو على خداع وزوال كل وجود موضوعى معطى.

ثم يقول لنا أفلاطون إن أولئك الذين اجتازوا كل مراحل تدريبهم بنجاح، وبعد أن يكونوا قد أكملوا خمسة عشر عاما من الخدمة العامة، ويكونون عندها قد بلغوا الخمسين، يؤخذون أخيرا إلى حيث نجعلهم ينظرون بعين الروح إلى

ذاك الذى هو مصدر كل نور، حتى إذا ما شاهدوا الـ خير، قد يصوغون حياتهم الخاصّة وحياة المجتمع ككلّ على مثال الـ خير. بعدها ينفقون ما بقى من حياتهم يبادلون بين فترات يكرّسونها لتأمل الـ خير وفترات يخصّصونها لإدارة شئون المجتمع (540 أ- ب). ولكنْ ألم نسمع من قبل أن رؤية الـ خير هى هبة خمس سنوات من دراسة الديالكتيك بين الثلاثين والخامسة والثلاثين؟ بأىّ الوسائل يُمَكن ذوو الخمسين من مشاهدة الـ خير؟ لا يُلمّح أفلاطون إلى ذلك أبدا. تماما كما لم نجد من قبل أى تفاصيل عن الخمس سنوات من دراسة الديالكتيك، فهكذا لا نجد هنا غير مجاز النظر بعين الروح إلى ذاك الذى يمنح النور، ومشاهدة الـ خير. ألا ينبئنا ذلك بأن أفلاطون لم يكن جادًا بشأن أىٍّ من تلك التفاصيل وأن الأمر كله من البداية حتى النهاية لم يكن إلا أمثولة خالصة؟ هل ينتقص ذلك على أىّ نحو من البصيرة الحيوية التى نكتسبها، بصيرة تصوغ كينونتنا وتجعلنا كائنات أكثر قيمة؟

ينتهى الباب السابع باتفاق كلٍّ من سقراط وجلاوكون على أنهما قد أكملا مناقشة الموضوع الذى التزما بمناقشته – دراسة طبيعة الشخص العادل والمدينة العادلة – وأن لا حاجة بهما لقول المزيد (541 ب). إننى أوافق على ذلك تماما. الأبواب الثلاثة الباقية من *الجمهورية* هى أقرب لأن تكون ملاحق للكتاب من أن تكون أجزاء من أصل الخطّة الأصلية. إننى أعتبر أن تعليقى الأساسى على *الجمهورية* قد اكتمل. لا أتوقّع أن يكون عندى الكثير أقوله عن البابين الثامن والتاسع، لكن الباب العاشر يثير قضايا هامّة لا يمكن تجاوزها فى صمت.

أىّ حُجّة قدّمتها *الجمهورية* حتى هذه النقطة؟ *الجمهورية* تبشّر ببساطة بأن الحياة الخيّرة، وهى نفسها الحياة السعيدة، هى الحياة الفلسفية؛ وأن الحياة الفلسفية هى حياة العقل الذى، إذ لا يقنع بما هو متحوّل وغير كامل، يمضى باحثا عن الحقيقة، ويجد تلك الحقيقة فى مفهوم الـ خير. إننى أقول إن الـ خير هو كمال الكينونة الذى نعرفه مباشرة فى اكتمال الفعل الأخلاقى، أو، وهذا نفس الشىء، فى اكتمال العقل الفاعل الخلاق. إن قلتَ لى إن أفلاطون لم يَقل هذا وإننى أقحم شيئا على فكر أفلاطون، أردّ بأننى أجد هذه البصيرة بالفعل فى ثنايا الحوار السقراطى.

فلسفة *الجمهورية* هى تطوير لمبادئ الفلسفة السقراطية. إنها تطوير لتلك المبادئ، لا رفضٌ لها. حين نغوص فى قلب فلسفة أفلاطون نجد البصائر التى ألهمت كل حياة وفكر سقراط، نجدها خالصة بلا شائبة.

الحياة العادلة وغير العادلة

فى البابين الثامن والتاسع، اللذين يناقشان أنماطا مختلفة من الأنظمة السياسية، نجد أوجه وأبعاد الحياة الأخلاقية والسيكولوچية والسياسية ممتزجة معا. كل واحدة من أنظمة الحكم إذ توصف، تصور نمطا شخصيّا ومستوى من الحياة الأخلاقية. بينما نجد أن من غير الممكن أن نفصل بين الاهتمامات الأخلاقية والسياسية فى *الجمهورية* – تماما كما أنه غير ممكن أن نفصلهما فى حياتنا – فإن الهمّ الأخلاقى يبقى دائما هو الأساسى فى المكان الأول. كما يقول تيلر A. E. Taylor: "ينبغى أن يكون واضحا أن الاهتمام الرئيسى فى هذه الصور التخطيطية هو دائما أخلاقى، لا سياسى" (*Plato*، 1926، صفحة 295).

يشير المعلقون المحدثون عادة إلى أن نقد أفلاطون للديمقراطية لا ينطبق على الديمقراطية التمثيلية representative، التى لم تكن معروفة فى زمن أفلاطون. لكن هل الفرق بين الديمقراطية الإثينية والصيغة الحديثة هو فرق جذرى كما نحبّ أن نتصور؟ لو كان الممثلون (النوّاب) يستطيعون دائما أن يتصرفوا وفق ضمائرهم وفى ضوء قناعاتهم الشخصية، لكان من الممكن أن نتصور كون الديمقراطية التمثيلية أفضل كثيرا من الديمقراطية المباشرة (الشعبية). ولكن حين تكون عيون الممثلين المنتخبين معلقة دائما بالانتخابات التالية، فإن الفرق بين النوعين يتضاءل كثيرا. وإلى أن نجد الوسائل والأساليب الكفيلة بالإقلال من عيوب النظام الانتخابى، فإن حكم أفلاطون على الديمقراطية يظل صحيحا: إنها النظام الذى يحقّق أقلّ الخير ويحدث أقل الضرر (الـ*بوليتيكوس*، 303- أ- ب).[58]

لقد وصف 'سقراط' أفضل نظام للحكم والسمات الشخصية الأفضل المقابلة له. والآن يمضى ليصف الأنواع الأدنى من أنظمة الحكم والشخصيات

---

(٥٨) لا مجال هنا بالطبع للحديث عن مسخ الديمقراطية الذى نعرفه فى عالمنا العربىّ. راجع أيضا الهامش 35 فى الفصل السادس.

الأدنى المقابلة لها. إذ يفعل أفلاطون هذا يمزج السياسة بالسيكولوچيا، وهذان يمتزجان بطبيعة الأمور لأن النظم السياسية، كما يقول أفلاطون، لا تنبت من الأشجار أو الأحجار، بل من شخصيات الناس (544 د).

في سلسلة من السيناريوهات التخيّلية يصف أفلاطون أنماطا مختلفة من أنظمة الحكم والشخصيات الفردية المرادفة لها. هذه السيناريوهات ثرية في لمحاتها السياسية والسيكولوجية، لكنها لا تسهم مباشرة في معالجة السؤال الذى انطلق منه مسعى *الجمهورية*. نرى أن الطبيعة الاستبدادية والشخصية الاستبدادية يلازمهما في الحقيقة الشقاء والتعاسة، وأن الحياة العادلة هي الخيار الوحيد المتاح لشخص كريم يتمتع بقدر من الاحترام الذاتي. الموضوعات المطروحة والتحليلات المقدّمة لها بالتأكيد دلالاتها بالنسبة للموقف الإنساني الراهن. إن كنت أمتنع عن تقديم أي تعليق هنا، فما ذاك إلا لأني لا أعتقد أن عندي إضافة ذات قيمة أقدّمها في هذا الموضع.

في فقرة طويلة في 546-أ-547-أ تتنبّأ ربّات الإلهام، في خطاب بليغ فخيم، بالتدهور المحتوم للمجتمع المثالي حين يسهو الحكام عن الأعداد والأزمنة التي تحكم التوالد، وهي أعداد وأزمنة جامحة الخيال يُنسب لها كمال تامّ. وينذرنا أفلاطون في وضوح بأن ربّات الإلهام إذ يعطوننا هذا البيان سيعبثون بنا ويعاملوننا كأطفال. ويتأكد جموح الخيال في هذا البيان حين نلحظ أن التيماركية (حكم الطبقة المتميّزة) يأتي من فساد المجتمع المثالي — مجتمع مثالي لم يكن موجودا! هل استعار أفلاطون هذا البيان جامح الخيال من بعض العبادات السرية؟ أترك السؤال لدارسي الكلاسيكيات. لكني الآن آخذ هذه الفقرة باعتبارها واحدة من تلك الفواصل الاسترخائية التي يقدّمها أفلاطون ليهيّئ القارئ لفقرة تتطلّب تركيزا في التفكير أو ليعطي القارئ فترة راحة بعد فقرة كهذه.

(ترى هل كانت الفقرة التي تصوّر شكاية زوجة الرجل الخيّر هي مصدر كل الأقاويل التي تجمّعت فيما بعد حول زانتيبي، سواء كان أفلاطون قد قصدها أم لم يقصدها؟)

حتى يوريبيديس Euripides لم يسلم من غضب أفلاطون، ففي 568-أ- ب يستبق أفلاطون هجومه الشامل على الشعر في بداية الباب العاشر، فينسب إلى يوريبيديس القول بأن الحكام المستبدّين حكماء بمعاشرتهم للحكماء. حين يستخدم أفلاطون نصًّا لشاعر خارج سياق النصّ، فإنه لا يمكن أن يكون غافلا عن الزيف الذى يلصقه بالغرض الأصلي للشاعر. لكنْ بما أن مثل هذا الاستشهاد كان عادة شائعة في أيامه، فلا بدّ أن أفلاطون كان يشعر بأن الشاعر يجوز أن

يُعَدّ مسئولا عن احتمال إساءة فهم أقواله وإساءة استخدامها تبعا لذلك. هكذا مرة أخرى نجد بيوريتانية puritanism أفلاطون المتطرفة تحمل الثمر المر لكل تطرّف. إن التمسّك المتصلب بأية قواعد أو مبادئ لا تؤمن عواقبه في أي مسلك من مسالك الحياة. كَنت Kant أيضا أخطأ حين ظن أن الأمر المطلق categorical imperative يمكن ترجمته إلى قواعد محدّدة يصحّ تطبيقها بلا استثناء على المواقف الفعلية. في العمل، في التربية، في كل نطاق من النشاط الإنساني، يجب أن نكون مستعدّين لتقبّل المخاطر إن أردنا النجاة من خطر التحجّر. لا أعتقد أن سقراط بطبيعته السمحة كان من الممكن أن يقسو هكذا على الشعراء الجيّدين.

في 578-هـ يذكرنا أفلاطون بأننا نبحث في أعظم الأشياء جميعا، الحياة الحسنة والحياة الرديئة. هذا هو بالفعل الموضوع الحقّ للـ*جمهورية*.

ترى ماذا يمكن أن يفعل الكمبيوتر بحُجّة أفلاطون في 583- ب-597- ب التي تزعم إثبات امتياز الملذات الفلسفية؟ إذا لم يُعبث بالبيانات المُدخلة إلى الكمبيوتر، فإنه سيفشل في أن يجد أي رابطة منطقية في القضايا المتعاقبة، ولو أنه قد يجد فيها اتساقا مماثلا لاتّساق سيمفونية لموتسارت Mozart. لا يعطينا أفلاطون برهانا يقينيا، بل يبثّ فينا قدرة أن نتذوّق – يلهمنا أن نعشق – ملذّات العقل.

مرّة أخرى في 585-ب-جـ نجد التوكيد على وحدة الحقيقة والمعرفة والحقّ — مبدأ أن الحقيقة والمعرفة والحقّ أوجُه لنفس الشيء. ومرة أخرى، لا مكان هنا لأي برهان — ها هنا ببساطة توكيد خلاق، إعلان نبوءة.

وفق حسابات أفلاطون، حياة الشخص العادل أكثر لذة بسبعمائة وتسع وعشرين مرّة، وحياة غير العادل أكثر شقاء بسبعمائة وتسع وعشرين مرة (587 جـ). من الواضح أن هذا لهو، وينبغي أن يحذرنا من أن نأخذ أيّ شيء عند أفلاطون – غير القيم الأخلاقية – بجدّية تامّة. ثم يهيل أفلاطون تصويرا فوق تصوير ليمثل هناء العادل وشقاء غير العادل. عند ختام الباب التاسع يقول جلاوكون إن المدينة المثالية التي أسسناها بالكلمات لا توجد في أي مكان على الأرض، ويردّ 'سقراط' بأنها ربما توجد في السماء كنموذج لمن عساه يرى وإذ يرى يصوغ نفسه على مثالها (592 أ- ب). تلك رسالة*الجمهورية* بكاملها. إنها من البداية للنهاية ليست إلا أمثولة للحياة الخيّرة.

شجار الفلسفة والشعر

موقف أفلاطون تجاه الشعر والفن عامةً لغز. بالغوص فى الملابسات التاريخية قد نشكل حلولا عديدة، شيّقة ومقبولة، ولو أننا قد لا نكون على يقين أبدا من أننا قد حللنا اللغز أخيرا. على أى حال، هذه مهمة لدارسى الكلاسيكيات، وأنا لست مؤهّلا للقيام بها. لا أعتقد أن عندى شيئا ذا قيمة أضيفه فى هذه المسألة بجانب ملاحظاتى السابقة عن شعور أفلاطون بالأخطار الجسيمة للثيولوچيا الفاسدة التى ينشرها الشعراء فى ملاحمهم وتراچيدياتهم. (انظر مثلا ملاحظاتى حول 362- د-367-هـ و 371- ب - جـ و 379- أ). ولذا فإننى سأقصر ملاحظاتى فيما يلى على ما قد تكون له دلالة فلسفية.

فى 595- أ يعرض أفلاطون أن يبرّر حظر الشعر والشعراء بالرجوع إلى نظرية الروح ثلاثية الأجزاء، لكنه لا يمضى إلى هذا مباشرة.

أين يكمن شرّ فنون المحاكاة؟ إنها تميل لأن تلوّث فهم جمهورها، إلا من كان منهم يعرف الحقيقة (595 ب). هكذا يكمن شر فنون المحاكاة فى أنها تحيد بانتباهنا بعيدا عن الحقيقة وتوجهه إلى غير الحقيقى. هنا، فيما أرى، نكتشف أن الخطأ فى نظرية أفلاطون عن الفن يرتبط بالعيب الأساسى فى نظريته الميتافيزيقية. (فى الـ*سوفيست* والـ*فيليبوس* والـ*تيمايوس* حاول أن يعالج هذا الخطأ. انظر الفصول الثلاثة الأخيرة من هذا الكتاب.) إن أعظم إسهام لأفلاطون فى التفكير الفلسفى كان إعلانه لفكرة الـ حقيقة كـ كمال (صورة الـ خير). لكن أين نجد تلك الـ حقيقة؟ ظلت الـ حقيقة عند أفلاطون فكرة، لا يمكن التعبير عنها إلا من خلال الأسطورة والتشبيه والأمثولة. حاول أفلاطون طوال حياته أن يجد تعبيرا للصلة بين الـ **حقيقة** و'حقيقة' العالم الفعلى الزائفة، لكنه لم يجد أبدا صيغة ترضيه. لو أنه أعطى المزيد من الانتباه لاعتبار أن الـ حقيقة المطلقة تتطلّب وجود العالم الناقص الزائل، الذى فيه وحده يمكن أن يكون للـ حقيقة الأزلية وجود فعلى، لرأى أيضا أن الفن، إذ يضفى على المحدّد الناقص كمالا محدودا واكتمالا، يمكن أن يقودنا عائدين من الماكامل إلى كمال الـ حقيقة. هكذا فإن نظرية أفلاطون فى المحاكاة تخطئ من حيث تتوقّف عن إكمال الدورة من الفكرة، التى هى وليد العقل، إلى الحالات المعيّنة، التى لا يكون لها معنى إلا فى الفكرة، عَوْدًا إلى كليّة الفكرة وتكامل العقل الفاعل الخلاق الذى ولد الفكرة.

كانت خطيئة أفلاطون الكبرى هى خطيئة الفصل. ميّز سقراط المعقول والمحسوس. بغير هذا التمييز لا يكون هناك فكر ولا تفكير عقلانى ولا فلسفة. أما أفلاطون ففصل الفكرة عن الشيء الذى تتمثل فيه الفكرة. (ليس هذا هو الفصل *chôrismos* الذى يستنكره أرسطو Aristotle). إنه فصل الروح عن الجسد، فصل العقل عن الشعور والعاطفة والرغبة والشهوة. فصل الـ حقيقة عن العالم الفعلى، وهكذا ترك الـ حقيقة بلا وجود واقعى وترك العالم بلا حقيقة. (علىّ هنا أن أحيل القارئ إلى *Let Us Philosophize*، الباب الثانى، خاصّة الفصل الثانى، "Dimensions of Reality") .

يسأل 'سقراط': ما طبيعة المحاكاة عامّة؟ (595 جـ). نبدأ بطريقتنا المعتادة إذ نقول بصورة واحدة حيثما نطلق اسما واحدا على أشياء متعدّدة (596 أ). كثيرا ما يُستند لهذه العبارة تعزيزا للرأى القائل بأن أفلاطون كانت له نظريّة تقول بوجود الصور منفصلة عن الأشياء التى نرى فيها تلك الصور. إننى قد عارضت هذا الرأى من قبل، مقررا أن أفلاطون لم تكن له أبدا نظرية مكتملة عن علاقة الصور بالموجودات. إلا أننى قد تكلمت هنا عن فصل أفلاطون للمفاهيم عن الأشياء. إننى بهذا لا أناقض موقفى السابق. الفصل الذى أتحدث عنه سلبى تماما، يتمثّل فى فشل أفلاطون فى أن يجد الصلة بين الحقائق التى هى المفاهيم والأشياء الموجودة فى الواقع. كل محاولاته لإيجاد مثل هذه الصلة لم يرضَ عنها هو نفسه. كان يعرف أن الفصل لا يمكن أن يكون نهائيا ومطلقا. لم يكن من الممكن إيجاد الصلة إلا فى عالم موحّد، حيث الواقع الزائل هو بُعد ضرورى من الـ حقيقة الأزلية. هذا هوالمنظور الذى أقدّمه فى نظرية الأزل الخلاق. (انظر *Let Us Philosophize*، الباب الثانى: Reality) .

يستمرّ 'سقراط' قائلا: لنَقل إن هناك أسِرة عديدة وموائد عديدة؛ عندنا إذن صورتان، صورة واحدة للسرير وصورة واحدة للمائدة. صانع الأسرة، ناظرا لصورة السرير، يصنع أسرّة؛ إنه لا يصنع صورة السرير (596 أ- ب). لا بدّ للصورة أن تكون هناك من قبل كى يعطيها الصانع واقعية فى سرير معيّن أو أى عدد من الأسرة. وما يمكن أن يُصنع لا يكون أبدا حقيقة بل يكون واقعا معيّنا.

ثم يسأل 'سقراط': ماذا لو أن أحدا كان يستطيع أن يصنع ليس فقط كل الأشياء التى يصنعها الصناع المتخصّصون، بل كل ما فى الطبيعة، الحى منها وما هو بغير حياة؟ الرسّام مثلا يستطيع ذلك. لكنْ يقال لنا إن الرسام يصنع ظواهر ولا يصنع أشياء فعليّة (595 ب - جـ). ولكن يحقّ لنا أن نسأل: ما الذى يمنع أن ينظر الرسام إلى الصورة وهو يُنتج رسوماته الفعلية المعيّنة، بمثل ما

يفعل الصانع، وحتى بمثل ما ينظر رجل الدولة والمربّى إلى الصورة إذ يصوغان ما ينتجان؟ حتى ذاك الذى يحمل مرآة – أو لنقُل، كى ننقل التعبير إلى عصرنا، يحمل كاميرا – ويدور بها فى كل اتّجاه، قد يعكس فى واقع معيّن صورةَ جمالٍ يشهده فى عقله. لم تكن فلسفة أفلاطون تُلزمه بأن يدين الفن كله باعتباره يقودنا بعيدا عن الحقيقة. كان هناك شىء آخر جعل أفلاطون يتحامل على كل ما هو حِسّى وجسدى — ربّما نجد ذلك الشىء فى تأثّره بالأورفية-الفيثاغورية التى قادته لأن يعتبر كل ما هو جسدى ملوّثا فى جوهره.

قلنا إن صانع الأسِرّة لا يصنع مفهوم السرير؛ وقلنا أيضا إن مفهوم السرير هو الحقيقة؛ من هنا نقول إن صانع الأسرّة لا يصنع ما هو حقيقى بل يصنع ما هو شبيه بالحقيقى؛ لا شىء فعليّا ومحدّدا يمكن أن يكون حقيقيّا تماما (597 أ). ها هنا صدق ميتافيزيقى عميق يمكن مع ذلك أن يقود لكثير من الخطأ. كل المثاليين Idealists وكل الأفلاطونيين Platonists متفقون على أننا لا نستطيع أن نجد الحقيقة إلا فى مجال المعقول. كل الأشياء الفعلية المحدّدة لا يكون لها من الحقيقة إلا بقدر ما تستمدّ من معقولية من خلال المفاهيم التى ينشئها العقل. لكن حقائق مجال المعقول تلك وتلك الـ حقيقة المطلقة ليس لها وجود فعلى إلا فى المحدّد، المحدود، الزائل، الذى يتجسّد فيه الحقيقى وقتيًّا. هذا ما أعتبره ، فى موقفى، تطويرا أصيلا للأفلاطونية.

فى 597- ب يقال لنا إن مفهوم السرير، الذى له كينونة فى أصل الأشياء، *hê en têi phusei ousa*، هو من صنع الله. كان قد قيل لنا دائما إن الصور أزلية، وصانع الكون، الـ *dêmiourgos*، فى الـ*تيمايوس*، يصنع أشياء الطبيعة على مثال الصور الأزلية. المفهوم هو معقولية الشىء ولا يمكن أن يُصنع لأنه ليس أبدا شيئا فعليّا محدّدا؛ طبيعته أن يسمو على كل واقعية. هذا، فى رأيى، ينبغى أن ينبئنا بأمرين. أولا، إن أفلاطون يستخدم دائما أى لغة وأى تصوير يخدم غرضه فى لحظة ما. ثانيا – وهذا يقدّم التفسير والعذر معا للامبالاة أفلاطون -- إن اللغة لا يمكن أبدا أن تكون وافية للبصيرة الفلسفية. كى نلمح الحقيقة علينا أن نطفو بعين العقل فوق موج الكلمات المتلاطم. إن أردنا التوفيق بين موقفَىْ أفلاطون، قد نقول إن الله الذى يُعزى إليه صنع الصور هو العقل، وإن أزلية الصور هى تسامى المعقولية على الزمن the supra-temporality of intelligibility.

ثم يقول أفلاطون إن الله كان عليه بالضرورة ألا يصنع أكثر من مفهوم واحد للسرير. لأنه لو صنع 'مفهومين' للسرير، لكنّا عندئذ فى حاجة لمفهوم ثالث يتمثّل فى المفهومين (597 جـ). هذه هى الحُجّة التى تعاود الظهور فى الـ

بارمنيدس وتتّخذ فيما بعد صياغات مختلفة، أشهرها ما عُرف باسم 'الرجل الثالث'.

المفهوم وحيد بالضرورة. كون المفهوم حقيقة مرادف لكون معقوليته مباشرة. هذه هى الإجابة النهائية على حُجّة 'الرجل الثالث' وعلى مفارقة رسل Russel's Paradox. حلّ رسل المفارقة (أو التفّ حولها) بافتراض الأنماط Types التى يجب، عند مستوى معيّن من التفكير، أن تؤخذ باعتبارها ذاتية الوضوح. لكن سقراط كان قد أعطانا من قبل مفتاح اللغز حين أصرّ على أن 'السبب' الكافى الوحيد الذى يمكن أن يقنع به الفيلسوف يُظهره لنا المبدأ البسيط القائل إنه بالجمال تكون كل الأشياء الجميلة جميلة. إننى عالجت هذه الحُجّة فى موضع آخر، أما هنا فأريد فقط أن أقول إن الله لم يكن ليستطيع أن يصنع حتى مفهوما واحدا للسرير، لأن مفهوما يُصنع يكون واقعا an actuality وليس حقيقة a reality. حقيقة المفهوم هى الوضوح الذاتى لما يخلقه العقل؛ لهذا فهو لا يحتاج مفهوما آخر يعطيه معقوليته.

من الواضح من نبرة أفلاطون عند الحديث عن فيثاغورس Pythagoras فى 600- ب أن أفلاطون لم يكن فحسب قد أعجب كثيرا، إذا لم نَقل تأثر كثيرا، بالحركة الفيثاغورية، بل أنه كان يرى فى فيثاغورس نموذجا يودّ فى وَرَع أن يقتدى به. لم تكن الأكاديميا محض مؤسسة تعليمية، بل كانت نهج حياة، وإنى أكرّر أن غاية *الجمهورية*، فى زعمى، كانت تصوير نهج حياة، إعلان رؤية الحياة الخيّرة.

يقال لنا إن الشعراء[59] يحاكون أشباه القدرات التى يصوّرونها، *pantas tous poiêtikous mimêtas eidôlôn aretês einai*. الرسام يمثّل صانع الأحذية الذى لا يعرف الرسام شيئا عن عمله، يمثله لمشاهدين هم بدورهم لا يعرفون شيئا عن عمل صانع الأحذية، بل تخدعهم الأشكال والألوان (600 هـ -601 أ). من المؤسف أن ازدراء أفلاطون التامّ بكل ما هو مرئى ومحسوس جعله عاجزا عن إدراك أن المثالى لا يمكن أن يكون فعليّا إلا فى المحسوس. عجزه هذا ترك عالمه المثالى بلا لُبّ. كان أفلاطون حقّا قادرا على أن يرى "عالما فى حبة رمل والأزل فى ساعة"،[60] لكنه سلك فحسب الطريق الصاعد من حبة الرمل إلى العالم ومن اللحظة إلى الأزل، لكنه لم يكمل الدورة نزولا

([59]) الكلمة اليونانية التى نترجمها بالشاعر تشمل، إلى جانب الشاعر، كل من يُنتج شيئا، الفنان والمهنى والحرفى.

([60]) هذه استعارة من قصيدة لـ وليم بليك William Blake.

ليرى العالم موجودا فعليًا فى حبة الرمل والأزل فى اللحظة العابرة. إذا لم نكمل الحركة النازلة فإننا، ككائنات حية فعلية، تنقطع صلتنا بالعالم المثالى؛ تبقى مُثُلنا فى السماء ولا تمشى بيننا على الأرض. المسيحية اكتسبت ثراء عظيما من أفلاطونيتها، لكنها إذ غالت فى الأفلاطونية، أصبحت لادنيوية؛ كان بمقدورها أن تغيّر حال الأفراد، لكن لم يكن بمقدورها أن تغيّر أحوال العالم. لهذا فإننا فى أشدّ الحاجة لروحانية إنسانية، لا تنحصر داخل الأرضى – مثل معظم ألوان الإنسانية العلمانية secular humanism – ولا تطفو، بغير جذور، فى عزلة محيط سماوى.

لا حاجة بنا لأن نناقش تفصيلا تصوير أفلاطون للفن كخداع. كلنا نعلم أن الرسام قد يجعلنا نرى الشيء أعظم جلاءً مما نراه فى الملاحظة المباشرة. الرسام، أبعد ما يكون عن أن يعطينا وهما، فهو يجدّد فينا مباشرة وعفوية التجربة البصرية الفعلية. السرير الذى يرسمه الفنان هو أصدق تمثيلا للسرير كما أراه من وصف واقعى فى كتالوج لنفس السرير. ومرّة أخرى، حين يؤاخذ أفلاطون الشعراء لأنهم يمثلون أشياء هم لا يفهمونها، فنحن نعلم أن شاعرا يصف سباق مركبات، يصوّر الانطباع، والمشاعر، والنضال، لا تقنيات السباق، وأن الشاعر يعطينا فهما أفضل للموقف مما يستطيع أن يعطيه حتى الشخص نفسه الذى يمرّ بالتجربة. هذه أصبحت أمورا شائعة، وهناك من يستطيعون شرحها أحسن كثيرا مما أستطيع أنا. لكنْ إنصافا لأفلاطون علينا أن نتذكر أنه كان على الأرجح يهاجم أفكارا خاطئة كانت سائدة فى مجتمعه؛ يبدو أن عامة اليونانيين كانوا يعتبرون أعمال مشاهير الشعراء آتية من وحى إلهى ويعتقدون أنها تحوى صدقا لا مجال للشكّ فيه عن كلّ شيء. هذا الفهم الخاطئ كان بالطبع يتطلب التصحيح.

قد يبدو هذا مستغرَبا، ولكن إذا راعينا أن الأفكار هى فى الحقيقة من خلق العقل، لا نستخرجها كالمعادن من باطن الأرض ولا نصطادها كالسمك من جوف البحر، فينبغى ألا نقسو كثيرا على أفلاطون حين نجده يفتقر لمفهوم الخيال imagination. هذه الفكرة المعجزة لعلّها تبلورت فى عصر الرومانتيكية Romanticism. ليس من اليسير، فى غيبة فكرة الخيال، أن نردّ بطريقة مُرضية على مؤاخذات أفلاطون على الشعراء والفنانين باعتبارهم محاكين يبعدون بعدا وراء بعد وراء بعد عن الحقيقة. فى الخيال نملك مجالا للحقيقة مستقلا عن كل واقع ويسمو على كل واقع فى 'العالم الخارجى'. مُثُل (صور) أفلاطون هى مجال للحقيقة من هذا القبيل، ويحقّ لنا أن نعتبرها المصدر الأول لفكرة الخيال. لكنْ، كما يحدث كثيرا مع المبدعين، فإن أفلاطون لم يستوعب تماما أبعاد ما خلق. احتجز مُثُله (صوره) داخل منظور للحقيقة

والصدق صارم القيود. لعلّ فكرة العالم المثالى، التى ندين بها لأفلاطون، لم تحطم القوقعة، التى أبقاها أفلاطون حبيسة بها، لتنطلق محلّقة، إلا فى الحركة الرومانتيكية. لو أن أفلاطون سمح لفكرته عن عالم المفاهيم أن تتطوّر لرأى أن العالم الذى خلقه هوميروس Homer كان فيه من الحقيقة ومن الديمومة أكثر مما فى العوالم التى أوجدها ليكورجوس Lycurgus وصولون Solon ومن على شاكلتهما.

هكذا نجد الشاعر يلتقط الظواهر ويستخدم مصطلحات مختلف الحِرف فيصبّ هذه الكلمات والعبارات فى أوزان وإيقاعات وأداء ليعطيها سحرا خاصّا بها، فإذا جرّدناها من تلوينها الموسيقي، وجدنا المحتوى بلا قيمة (601 أ- ب). أعتقد أن عندنا هنا مسألة حقيقية، تَحَدٍّ خطير لا بدّ من مواجهته. هناك بالطبع من ردّ عليه من قبل وردّ جيّدا. لكن المسألة الحقيقية تكون قيّمة من حيث تكون قابلة لأن تنشأ عنها تنويعات لانهائية من الحلول الخلاقة. كلنا نعرف أن القصيدة إذا حُوّلت نثرا تفقد من القيمة بقدر ما كان لها من قيمة ذاتية كشعر. هذا يقوّض أىّ ادّعاء مزعوم للشعر كوسيلة لنقل الصدق الواقعى. هذا كل ما يراه أفلاطون من الأمر، وفى هذه الحدود فإن اعتراضه لا مجال للجدال فيه. ولكنْ ماذا عن تلك الجاذبية السحرية التى تكمن فى موسيقى وشكل القصيدة؟ هذا الذى يتغاضى عنه أفلاطون هو كل قيمة وكل حقيقة القصيدة. الشاعر يأخذ سفاسف بلا قيمة فيصوغها بطريقة خلاقة فى كلٍّ هو شىء جميل فى ذاته، هو تحقيقٌ للكمال فى شىء محدّد. حين ندرك أن الكمال، الـ خير، لا يمكن أن يجد تعبيرا، لا يمكن أن يكون واقعا، إلا فيما هو خير محدّد، عندئذ فقط يمكننا أن نوفّق بين الـ حقيقة المطلقة ولاكمال العالم الموجود فعلا. هذه هى الخطوة التى قصر أفلاطون عن أن يخطوها.

بعد ذلك يطبّق أفلاطون نظريّته فى مستويات المعرفة – المعرفة، الاعتقاد، الوهم – على المستخدم والصانع والمحاكى ليقرّر مرّة أخرى أن المحاكى يتعامل مع الوهم (601 ب-602 ب). أكتفى هنا بملاحظة عابرة، فها هنا مثال يبيّن كيف أن أىّ نظرية، قد تكون صالحة ومفيدة لغرض خاص معيّن، ولذلك الغرض فقط، إلا أنه يمكن دائما استخدامها لاصطناع مظهر صدقٍ زائف.

أعتقد أن مبالغة أفلاطون فى عدم الوثوق بالحواس (602 ج- د) ترجع أيضا للتحقير الأورفى Orphic لكل ما هو حسّى، مما يمسخ التمييز السقراطى بين المعقول والمحسوس. فعند أفلاطون الفترة الوسطى – قبل أن يكيّف موقفه فى الـ*ثياتيتوس* – لا صدق فى الحواسّ. وجاء لوك Locke ليخبرنا بأن

الحواسّ هى المصدر الوحيد الموثوق به للمعلومات. كلا الموقفين أحادى الجانب ومعيب. الحسّ بغير التأويل المفهومى أعمى؛ المفاهيم في انفصال عن المحتوى الحسى خاوية. حين يرينا البصر نفس الشىء أكبر أو أصغر تبعا لنظرى إليه من قريب أو عن بعد، فإن البصر لا يكون خدّاعا بل هو يضمّ الحس بالمسافة مع الحس بالحجم؛ يأتى الوهم فقط حين أحكم بأن حجم الشىء كذا؛ ليس هذا خداع بصر بل خطأ حكم. أنزل باركلى Berkeley التجربة الحسّية منزلها الصحيح وأعاد كَنْت Kant تثبيت العلاقة التبادلية reciprocity بين العقلى والحسّى فى التجربة الإمپريقية.

بعد ذلك يستخدم أفلاطون التناقضات فى حواسّنا وفى مواقفنا العاطفية لدعم نظريته فى التقسيم الثلاثى للروح. حين تتعارض أحكامنا وحين نمرّ بتجربة الصراع داخل أنفسنا، يعتقد أفلاطون أن الأحكام المختلفة والنوازع المتعارضة تصدر عن أجزاء مختلفة من أنفسنا (602 هـ -603 د). ومن جديد أرى أن موقف سقراط الأصلى أقرب للعقل. فى الـ*پروتاجوراس* نجد الصراع لمغالبة غواية اللذة أو الألم المباشرين لا يتوقف على أىّ أجزاء الروح يعمل بل على الأفكار التى نأتى بها للتأثير على الموقف (الـ*پروتاجوراس*، 352 أ-360 هـ). حين تدفعنى رغبة فجّة فإننى لا أعمل بجزء منفصل من روحى بل أتحرّك على مستوى معيّن من كينونتى. حين أسقط من مكان مرتفع فأكسر ساقى فإننى لا أعمل بجزء من روحى بل أخضع لحَدَثٍ على المستوى الفيزيقى لكينونتى؛ حين أقطب وحين أتلوّى بتاثير الألم فإننى 'أتصرّف' على المستوى الفزيولوچى لكينونتى؛ حين أفكر فى أن علىّ أن أكون ممتنّا لأن ما كسر كانت ساقى ولم يكن عنقى فإننى أعمل على المستوى الفكرى من كينونتى. حين أعمل عملا فاضلا أو أعمل عملا خبيثا أفَعِّل أفكارا وقيما مختلفة، وحيث يمكن أن أتأرجح بين الفضيلة والرذيلة فذلك لأنى لم أنجح تماما فى التوفيق والتنسيق بين الأحكام والقيم التى تلقّيتها من مصادر ومؤثّرات مختلفة، لأنى لم أنجح بعد فى أن أجعل عقلى متسقا بدرجة كافية. (انظر "The Mystery and the Riddle: Reflections on the Problem of Evil"[61]).

يعيب أفلاطون التعاطف الذى يبثّه فينا الشاعر الملحمى أو التراچيدى نحو معاناة أو فرح أشخاص الملحمة أو التراچيديا؛ إنه يرى أن استحساننا لهذا التعاطف يتناقض مع رغبتنا فى اتّخاذ موقف أكثر تجلّدا حين نمرّ بمثل هذه التجارب فى حياتنا نحن (605 جـ - هـ). لكنْ يجدر بنا أن نأخذ فى اعتبارنا

([61]) فى *The Sphinx and the Phoenix*.

أمرين: أولا، إن إكساب تعاطفنا رحابة وعمقا هو بالتأكيد جزء من وظيفة الفن؛ ثانيا، إن هذا لا يناقض رغبتنا في أن نكون أكثر تحكّما فى أنفسنا، فكلما ازداد فهمنا للعواطف التى قد نتعرّض لها، ازدادت قدرتنا على التحكم فيها.

مع ذلك فلا سبيل لإنكار أن الكثير مما يسمّى فنّا فى زماننا ضارّ. كما يمكننا أن نتفهّم تحفّظات أفلاطون على هوميروس، فإلى جانب الثيولوچيا الزائفة التي أشرنا إليها من قبل (فى التعليق على 362 د-367 هـ، 371 ب - جـ، 379 أ)، فإن ما كان متّبعا على نطاق واسع من اعتبار أفعال وتوجّهات الأبطال والآلهة جديرة بأن يُقتدى بها، كان بلا شكّ أمرا ضارّا فى غيبة فلسفة أخلاقية مستنيرة تحظى بنفس الانتشار والاستحسان والاحترام. لا أظن أن أى مجتمع إنسانى فى عصرنا يستطيع أن يستغنى عن بعض الرقابة على الفن أو يكون قد نجح فى أن يضع قواعد عقلانية واضحة لمثل هذه الرقابة. علينا أن نتلمّس طريقنا لمثل هذه القواعد بالتجربة والخطأ، ولكى نفعل هذا بطريقة آمنة وفعّالة، علينا أن نداوم التفكير وإعادة التفكير فيما تستند إليه مواقفنا من مبادئ. فلسفة الأخلاق وفلسفة الفن لا يمكن صياغتهما وتقريرهما بشكل دائم: لا بدّ أن ينشغل بهما فكرنا بلا انقطاع إن كان لنا أن نحافظ على إنسانيتنا. التفلسف مهمة دائمة للإنسانية.

كلمات أفلاطون عن شجار الفلسفة والشعر نلمس فيها جيشان عاطفة العاشق الحقّ. دعونا نعْطِه بعض الطمأنينة: سينتهى الشجار بين الفلسفة والشعر حين يعترف الفيلسوف بأنه يتعامل مع الأساطير وحين يُقرّ الشاعر بأنْ لا شىء فى الدنيا، ولا حتى الجمال، يمكن أن يبرّر أىّ تجاهل للفضيلة، كما يقول لنا أفلاطون نفسه فى 608- ب.

خلود الروح

فى المشاهد الافتتاحية للـ *جمهورية* سمعنا كيفالوس الشيخ يقول: "حين يعتقد أحدنا أنه قارب النهاية، عندئذ يداخله خوف وتوجّس لم يكونا عنده من قبل. فالحكايات التى تحكى عما يجرى فى عالم الأموات، من أن أولئك الذين اقترفوا الظلم يخضعون للعقاب، والتى كانت حتى ذاك تبدو لنا مدعاة للضحك، تأخذ تؤرّق روحنا، خوفا من أن تكون صادقة" (330 د-هـ). على هذا يبدو أن تلك الحكايات كانت فى القرن الخامس قبل الميلاد تتردّد كثيرا فى العالم الهيلينى. فى حدسى – ولا يمكن أن يكون أكثر من حدس – أن سقراط لم تكن تقلقه تلك الاعتبارات، أما أفلاطون فيبدو أنه شغل بها فكره كثيرا.

يقودنا أفلاطون إلى موضوع خلود الروح إذ يقرّر أن الكثير يتوقّف على كون المرء خيّرا أو شرّيرا وأن للفضيلة مكافآت تربو على ما ذكرناه من قبل (608 ب-جـ). يبدو من أعمال أفلاطون أنه كان يعتقد فعلا فى الحياة بعد الموت. يختلف هذا عن الموقف اللاأدرى المنسوب إلى سقراط فى *الدفاع* (40 جـ - د)، والذى أرجّح أنه كان موقف سقراط بالفعل. فى الـ*فايدون* يقدّم لنا أفلاطون أربع 'حُجج' مخلخلة (أو ثلاثا، حسب الطريقة التى تتبعها فى تجميعها)، ولا يزعم لأى منها بأنها يقينية. والحُجج التى يقدّمها فى الجزء التالى من *الجمهورية* (608 د-612 أ) من نفس النوعية ونفس الطبيعة. فى الـ*فايدروس* (245 جـ - 246 أ) وفى *القوانين* (893 ب-896 د) يقدّم أفلاطون دليلا رشيقا، له من هيئة البرهان المنطقى أكثر مما للحُجج الأخرى، إلا أنه، فى رأيى، ليس إلا تعبيرا عن مفهوم أزلية الروح (بمعنى التسامى على الزمن)، ولا يمكن أن يثبت استمراريتها فى الزمن، فذلك غير ممكن بأى وسيلة. أما 'الدليل' الذى نجده فى *الجمهورية* فيعتمد على ازدواجية معنى كلمة 'الروح'. فمن المؤكد أننا نستطيع القول بأن الشرّ يدمّر الروح كمبدأ أخلاقى ولو أنه لا يدمّرها كمبدأ حياة. أودّ فقط أن أضيف ملاحظة عابرة، فأفلاطون حين يجتهد ليعطينا برهانا لقضية ما، يكون أقل قدرة على أن يعطينا بصيرة فى الحقيقة وفى القيم. حين يحلق مع الخيال، حين يلهو، حين يبتدع الأساطير ويصرّح بأنها أساطير، حينئذ يأخذنا إلى قلب الـ حقيقة. هكذا، فى هذا الجزء من *الجمهورية* حيث نجد محاجّة بالمعنى الدقيق، فالحُجّة لا تصل بنا إلى شىء ولا هى تسهم إيجابيّا فى 'الحُجّة' الشاملة للـ*جمهورية*، ولعلنا نراها أضعف ما تكون لو اعتبرنا *الجمهورية* مبحثا سياسيا. هل أنا بهذا أنكر دور العقل والعقلانية فى التفلسف؟ لا يكون الأمر كذلك إلا إذا قصرنا معنى العقل والعقلانية على التفكير الاستنتاجي والبرهان المنطقى. الفلسفة أعلى وأنقى ممارسة للعقل، بمعنى السعى للمعقولية. المعقولية هى اتّساق المنظور المتحقّق فى تناغم مبادئ خلاقة أساسية.

يتحدّث 'سقراط' عن مكافآت أعظم مخصّصة للفضيلة (608 جـ). فى رأيى أن سقراط كان قانعا بالمكافأة الأعظم، التى تغنى عن كل ما عداها، التى يشير إليها فى الـ*كريتون*: إذا كنا، حين يكون جسدنا عليلا، نجد أن الحياة لا تستحقّ أن نحياها، فهل تكون أكثر استحقاقا حين يفسد ذاك فينا الذى يضرّه اقتراف الظلم وينفعه اتباع العدل؟ (الـ*كريتون*، 47 د-هـ). الفضيلة هى صحّة وكمال ذاك فينا الذى به نكون كائنات إنسانية. أعتقد أن ذلك كان الموقف النهائى لسقراط، ولست أرى ما حاجتنا لأى شىء فيما وراء ذلك.

"ما الذى يمكن أن يَعظُم فى وقت قليل؟" — هكذا يقول 'سقراط' فى تساؤل بلاغى (608 جـ). يا لها من مفارقة أن أفلاطون، الذى ندين له بالفكرة الخصبة للأزل كحقيقة مثاليّة تسمو على الزمن، يمكن أن يختلط عليه الأزل بالاستمرارية الزمنية. نحن مخلوقات زمنية، محدودة، متغيّرة، زائلة. لو أننا كنا لا شىء غير ذلك، لكنّا – إذا جاز فى تلك الحالة أن نهتبل لأنفسنا ضمير المتكلم – لا شىء غير تتابع حالات من الوجود متفانية، ولما كانت لنا لا ذاتية ولا وحدة ولا حقيقة. بقوة العقل، بقوة الأفكار، صنعنا وحدتنا وذاتيتنا وحقيقتنا. خلقنا فكرة الـ حقيقة، الكمال، الأزل. إذ خلقنا تلك الفكرة، حوّلنا تجربة حالات الوجود المتفانية فينا إلى تجربة للأزل. حين نحيا اللحظة العابرة فى هيئة الأزل، نسمو على الزمن وعلى الوجود ونحظى بالحقيقة. هذا ما يحقّقه لنا الشعر والفن والفلسفة. هذا ما عناه سپينوزا Spinoza بالفهم تحت هيئة الأزل *sub specie aeternitatis*. لكننا لا نستطيع أن نبلغ الأزل أو الـ حقيقة المطلقة بأى وسيلة أخرى. لا نستطيع أن نفلت من قيود الزمن والوجود المحدود إلا بالتسامى على الزمن وعلى الوجود فى الأزلية اللحظية للفعل الخلّاق — فى خلق كمالٍ لاكامل فى أفعال جميلة وأعمال جميلة. لو أننا أفلتنا من تلك القيود إفلاتا مطلقًا لما عادت لنا كينونة. أعترف بأن كل هذا تطوير لأفلاطون، نَبْتٌ للبذرة التى غرسها أفلاطون فى تربة الروح الإنسانية.

هل كان أفلاطون فى 611- أ-612- أ يتجه نحو إرساء مبدأ خلود (بقاء) الجزء العاقل فقط من الروح، متحرّرا من كل قربى أو صلة بالجسدى والأرضى؟ لكن ذلك يصعب اعتباره بقاءً شخصيًا، إنما يكون أشبه بامتزاج العنصر الإلهى فى الإلهى فى الفكر الأفلوطينى Neoplatonist أو الغنوسطى Gnostic. إننى ما كنت لأعارض هذا الموقف، وإن اختلفت معه فى التعبير، فى صياغة العبارة.

فى 611- ب يخبرنا أفلاطون بأننا لا ينبغى أن نعتقد أن الروح فى طبيعتها الحقّة، *têi alêthestatêi phusei*، تمتلئ بالتنوّع والتمايز والاختلاف، لأننا لا يمكن أن نعقل اللامرئى *aidon* مكوّنا من أجزاء. هل نقول إذن إن تقسيم الروح إلى أجزاء لا يتعلق بالروح فى طبيعتها الحقّة؟ هل الأجزاء إذن ليست أجزاء منفصلة حقّا؟ أم أن الروح فى معناها الدقيق ليست إلا 'الجزء' العاقل فقط؟ أعتقد أن هذا مثال آخر يبيّن لنا أننا نخطئ حين نحاول أن نحبس فكر أفلاطون فى قوالب جامدة. كان أفلاطون أعظم كثيرا وأكثر أصالة كثيرا من أن يمتنع عن التعبير عن لمحة بصيرة عابرة لينقذ نظريّةً مهما كانت تلك النظرية عزيزة على قلبه.

هكذا أخيرا نصل إلى الغاية التى ظللنا نستهدفها ونعمل فى سبيلها طوال الوقت؛ رأينا أن العدل (الصلاح) فى ذاته هو الأحسن للروح فى ذاتها (612 ب). إن تأسيس المدينة المثالية – سواء فى هيكل *الجمهورية* أو فى العالم الفعلى – ليس فى ذاته هو الهدف؛ الهدف هو الحياة الخيّرة للشخص الفرد.

بعد ذلك، كمنحة إضافية، نبيّن (612 جـ -613 أ)أنه حتى بمعيار الخيرات الدنيوية، فليس أفضل من الاستقامة، ولا نبخل على حدّوتنا بالنهاية السعيدة لكل الحواديت.

فى 611- أ مرّت بنا لمحة من حُجّة الدورة التى لقيناها فى الـ*فايدون* (70 جـ - 72 هـ)، وعقيدة تناسخ الأرواح. والآن فى 612- هـ -613- أ نجد إشارة صريحة إلى العقاب فى الحياة الراهنة عن خطايا اقترفت فى حياة سابقة. هذا تأكيد آخر للتأثير الفيثاغورى-الأورفى Pythagorean-Orphic. إلى أى حدّ كان أفلاطون ملتزما جدّيا بهذه العقيدة؟ هل كان يتلهّى بالفكرة فحسب؟ إذا أخذنا فى الاعتبار ما يبدو من أنه كان يعتنق مبدأ البقاء الشخصى، فمن المعقول أن نفترض أنه كان يرى أن من المرجّح أن يكون فى تلك العقيدة شىء من الصدق. لماذا لم تأخذ المسيحيّة هذا العنصر فيما أخذت من أفلاطون؟ كان هذا خليقا بأن يقرّب المسيحيّة من البوذيّة Buddhism ولكانت المسيحية بهذا قد أضحت أبدع من أىٍّ من العقيدتين منفصلة.

الآخرة

أعطانا أفلاطون أربعة تصوّرات للآخرة؛ فى الـ*جورجياس*، والـ*فايدون*، والـ*فايدروس*، ثم هنا فى أسطورة إر Myth of Er فى الجزء الأخير من *الجمهورية*. فى كل حالة من الحالات الأربع وصف أفلاطون الحكاية بأنها أسطورة *muthos* ويحذّرنا من أن نأخذ التفاصيل بحرفية زائدة أو بجدّية زائدة. بالنظر لهذا فإن اختلاف الحكايات الأربع فى مادّتها ليس بمستغرب كما أنه ليس بذى دلالة فلسفية. إلا أن المغزى الأخلاقى البسيط للحكاية هو هو نفسه فى كل حالة: الفضيلة تُكافأ والرذيلة تعاقب فى الآخرة. والعقوبة، مهما كانت شِدّتها، ليست انتقاما غاضبا من إله مُحْنَق بل هى التأديب الضرورى لإصلاح الروح الخاطئة. الغاية دائما هى تطهير الروح والعودة بها إلى النقاء الأصلى لمنبعها الإلهى ــــ هذا شىء أكثر عقلا وأكثر صحّة من العذاب الأبدى فى جهنّم المسيحية أو جحيم الإسلام. إننى أشعر بأنه حتى حين يشير أفلاطون إلى إمكان أن تكون هناك بعض أرواح غير قابلة للإصلاح ولا يمكن خلاصها، فإنه ببساطة كان يلتزم بمصادره وما كان ليريدنا أن نأخذ ذلك على أنه تعبير عن

رأيه النهائى. على أى حال، فإن الاعتقاد بإدانة أبدية يصعُب تبريره ميتافيزيقيّا إذا كان المصدر النهائى لكل ما هو كائن خيّرا. قبولنا بأن تبقى بعض الأرواح مدانة للأبد ينطوى على معنى أن الشرّ عنصر أصيل فى المصدر النهائى للأشياء، وهذه نظرة ربما كانت مقبولة عند بعض مصادر أفلاطون، لكنى لا أجدها متوافقة مع منظور أفلاطون نفسه. (ومع ذلك فإن مسألة المكانة الميتافيزيقية للشرّ في فلسفة أفلاطون تستدعى مزيدا من الدراسة). ثم إنى أراه لا يزال من الممكن أن نعجب ما إذا كان أفلاطون يعتقد إيجابيا بالبقاء الشخصى بعد الموت أم أن دافعه الحقّ إلى تقديم هذه الحكايات كان الرغبة فى أن يضفى لونًا وحرارة عاطفية على الدعوة لحياة خيّرة، هى فى ذاتها قيّمة ببساطة لأنها – كما كان سقراط يقول– هى صحّة الروح وهى الكمال الخاصّ بالروح.

النبرة التى يبثها أفلاطون فى حديث أديمانتوس فى 362- هـ -365 - أ عن تعاليم الأورفية Orphism وعن طقوس الانضمام للمذهب، لعلها تجعلنا نميل للاعتقاد بأن أفلاطون لم يكن يُضمر كثيرا من الاحترام لمثل هذه التعاليم أو للأسرار mysteries المرتبطة بها. ألا يوعز لنا هذا بأن أساطير الـ*جورجياس* والـ*فايدون* و *الجمهورية*، التى يستمدّ أفلاطون مادّتها من هذه المصادر، لم تكن عند أفلاطون إلا وسائل أدبيّة يُراد بها أساسا إحداث أثر ما؟ أما أسطورة الـ*فايدروس* فلا تنتمى لهذه النوعية وهى فى اعتقادى من إبداع أفلاطون نفسه.

حتى إن اعتبرنا اعتقاد أفلاطون ببقاء الروح أمرًا لا شكّ فيه، فإن مسألة الثواب والعقاب فيما بعد الموت وكذلك فكرة تناسخ الأرواح reincarnation ربما لم تكونا عنده أكثر من موضوعَىْ بحث شيّقين. أما سقراط، فى اعتقادى، فكان يرى كل المسائل التى من هذا النوع خارج نطاق التفكير الفلسفى.

ملحق

ملاحظات على بعض نقاط فى ترجمتَىْ كورنفورد CORNFORD و لى LEE

أولا: فرانسيس مكدونالد كورنفورد Francis Macdonald Cornford، *The Republic of Plato translated with Introduction and Notes* (London، 1941، 1945.) (أرقام الصفحات تشير إلى طبعة 1973.)

لا مجال للشك فى أن الاهتمامات السياسية كانت قريبة إلى قلب أفلاطون طوال حياته. لكن الاهتمام السياسى لم يكن هو الأعلى فى *الجمهورية*. لهذا، حين يكتب ف. م. كورنفورد F. M. Cornford فى مقدّمة ترجمته للـ *جمهورية*: "كان فكر أفلاطون، من البداية للنهاية، يتوجّه بشكل رئيسى إلى السؤال عن كيفيّة إعادة تشكيل المجتمع حتى يمكن للإنسان أن يحقّق أفضل ما فيه" — حين يقول هذا فإننى قد لا يعنينى أن أجادل فى هذا القول حول موقف أفلاطون، ولو أنى قد أسائل شدّة التوكيد فيه؛ لكنْ حين يمضى فيقول: "هذا، فوق كل شىء هو موضوع كتابه المحورى، *الجمهورية*" (صفحة xv)، فإننى أرى ذلك مسخًا للمنظور الصحيح. يبدأ الحوار كبحث عن الطبيعة الحقّة للـ *dikaiosunê*، وهو لفظ كان يعنى عند اليونانيين أكثر كثيرا من مجرّد 'العدل'. من حيث هو موضوع للـ*جمهورية*، قد نترجم اللفظ بـ 'الصلاح' أو ببساطة، 'الحياة الأخلاقية'. وفى الواقع يتضح أن *الجمهورية* كلها بحث عن الحياة الطيّبة. الهدف النهائى للـ*جمهورية* أن تعرض رؤية للحياة الطيّبة، وهذه كانت عند أفلاطون، كما كانت عند سقراط، لا شىء غير حياة العقل، الحياة الفلسفية. ورغم أن المجتمع الخيّر ضرورة إذا كان للأفراد أن يحيوا الحياة الخيّرة دون عائق، إلا أن الخير هو مباشرة وأساسًا فى الكائنات الإنسانية كأفراد، وبشكل ثانوى فقط فى المجتمع. النظام التأسيسى المُتخيَّل للمدينة النموذج لم يقدَّم كدستور قابل للتطبيق لا لأثينا ولا لغيرها من المدن اليونانية. كانت تلك المدينة هى ما تقوله *الجمهورية* عنها صراحةً، كانت 'ماكيت' صُنع لغرض وحيد هو أن نرى الفضيلة الإنسانية والرذيلة الإنسانية وقد ضُخِّمتا لتصبح ملاحظتهما أكثر يسرًا.

فى هامش على 438- أ حيث يدعونا أفلاطون ألا نقلق إذا ما قال أحدهم إن الرغبة هى دائما رغبة فى الخير، وعليه فالعطش، لكونه رغبة، لا بدّ أن يكون رغبة فى الشراب بوصفه خيرا، يقول كورنفورد، مؤيّدا موقف أفلاطون، "من الضرورى أن نؤكّد أننا بالفعل نمرّ بتجربة نزعات عمياء يمكن عزلها عن أىّ حكم بشأن الخير فى موضوعها" (صفحة 134، هامش 2). لكن نزعة عمياء معزولة (لا نظريّا وإنما فعليّا) عن أىّ حكم تكون حالة جسدية أو حركة جسدية، هى مأأخلاقية amoral إن أردنا الدِقّة. لا يمكن أن يكون لها دلالة أخلاقية إلا حين تنطوى على قرار مُتعمَّد: هل أشرب أم لا أشرب؟ ولا ينطوى القرار على تعارض العقل والرغبة، بل على موازنة العقل بين خَيرَيْن حسبما يراهما مثل

هذا العقل. ومن جديد أجد التحليل السقراطى للصراع العقلى أو الأخلاقى فى الـ *بروتاجوراس* ذا مغزى أعظم. أفلاطون هنا لا يرفض أو يعارض ذلك التحليل بالضرورة. إنه يستخدم تمييزا نظريا مجرّدا ليقرّر نظرية سيكولوچية تعطيه لغة – كونا معنويا – للتعبير عن بعض الأحكام الأخلاقية.

يكتب كورنفورد فى هامش على 352- د: "الكلمة المترجَمة هنا بـ ''function''('وظيفة') هى الكلمة المعتادة لمعنى ''work'' ('عمل'). من هنا جاءت الحاجة لإيراد أمثلة لحصرها فى المعنى الأضيق لـ 'وظيفة'، الذى يُعرّف هنا لأول مرة." ومرّة أخرى عند 477 - ب - جـ يقول كورنفورد فى هامش: "يستخدم النَصّ اليونانى هنا الكلمة المعتادة لـ ''power'' (*dynamis*) ('قوّة')، لكن أفلاطون هنا يُعرّف المعنى الخاصّ الذى نعبّر عنه بـ''faculty'' (مَلَكة)" (صفحة 185، هامش 1). هل تفى كلمة 'يعرّف' بحقّ ما نحن بصدده هنا؟ كانت كلمة *ergon*، 'عمل'، شائعة، والكلمة-الفكرة 'عمل' بذلك المعنى المعتاد هى بالفعل مفهوم مجرّد ندين به ولا شكّ لعبقرى من عصور ما قبل التاريخ. وأفلاطون هنا، إذ يعطينا معنى جديدا متخصّصا، لا يُعرّف شيئا كان موجودا من قبل – ماذا يمكن أن يكون ذلك وأين كان كائنا؟ – بل يخلق مفهومًا، بفعله نجد أن الظواهر التى كان لها معنى فى منظور معيّن قد أصبح لها معنى جديد فى منظور مختلف. ذلك مثال لما أعنيه حين أقول إن الأفكار يخلقها العقل فتُضفى معنى على معطَيات التجربة.

يترجم كورنفورد *gennaion pseudo* (= 'كذبة نبيلة') فى 414- ب- جـ بعبارة ''a single bold flight of invention''، "تحليقة جريئة واحدة من الابتكار"، ثم يُجهد نفسه ليبيّن أننا هنا لسنا بإزاء ما هو أكثر من "أمثولة لا ضرر فيها" يمكن مقارنتها بـ "أمثولة من العهد الجديد أو مسيرة الحاجّ"[62] (صفحة 106، هامش 1). إلا أن السياق يشير بوضوح إلى أنها خرافة يُراد تمويهها كصدق وفرضها على الحرّاس ومن بينهم، إن أمكن، الحُكّام. فإذا

---

[62] 'العهد الجديد' هو الجزء الثانى، الأحدث، من 'الكتاب المقدس' المعتمد عند الكنائس المسيحية، و 'مسيرة الحاج'، *The Pilgrim's Progress*، هو الكتاب الأشهر لجون بنيان، John Bunyan، نشر أولا فى 1678 وهو يُعدّ من درر الأدب الإنجليزى.

اعتبرنا أن مدينة *الجمهورية* النموذج بأكملها ليست إلا 'كذبة نبيلة' فسنجد الكذبة فى باطن الكذبة – 'مسيرة الحاجّ' الأفلاطونية – أقلّ إزعاجا لنا. كدت أنْ أضيف أن الحكاية نفسها فى الواقع، كما يقدّمها أفلاطون (414 د-415 د)، هى حكاية لا يمكن لعاقل أنْ يصدّق أن عاقلا يمكن أن يصدّقها، لولا أنى تذكّرت الهراء الذى لا يُصدّق الذى تصدّقه قطعان المصدّقين بكل الأديان المؤسسة.

فى ملاحظته التمهيدية على 528- هـ -530-جـ حيث يقدّم أفلاطون دراسة الفلك، يكتب كورنفورد: "بعض الفيثاغوريين كانوا يسمّون الفلك بعلم 'الكرويات' Sphaerics، حيث إنه كان يعالج حركة الأجسام السماوية باعتبارها كريات تامّة تتحرّك فى دوائر تامّة: لم يكن واردًا أن هناك قوى فيزيقية تسبّب التحرّكات" (صفحة 246). سأخالف، استثناءً، تصميمى على ألا أتعرّض لأى مسائل علمية، لأقول ببساطة أن هذا مثال على مدى استعداد أحسن العقول الحديثة إعدادا وتدريبا لأن تخضع لخرافات العلوم (حتى ما باد منها). هل يعرف أى أحد أى شىء عن تلك "القوى الفيزيقية التى تسبّب التحرّكات"؟ ألا يمكن أن نقول إن الموقف الفيثاغورى – رغم تعلّقه التصوّفى بالكريات التامّة والدوائر التامّة، وهو ما يشاركهم فيه أفلاطون – كان أقرب لنظرة أينشتاين Einstein منه لنظرة نيوتن Newton؟

ثانيا: هـ. د. پ. لى H. D. P. Lee، *The Republic* (1955، Penguin)

يشير لى Lee إلى الديالكتيك باعتباره "يشمل ما نسمّيه اليوم المنطق والميتافيزيقا." (مقدّمة المترجم، صفحة 16). إننى أنظر للديالكتيك باعتباره تَوَجّها أكثر منه دراسة نظامية لها موضوعها الذى تختصّ به. صحيح أن أفلاطون يضعه على قمّة منهج دراساته المدرّج؛ لكنه لا يقول لنا شيئا عن محتوى تلك الدراسة. إننى أشعر بأن مسار التفكير فى حدّ ذاته هو الشىء المهمّ، تماما كما هو الحال مع الحوار السقراطى. (بالطبع، لا 'المنطق' ولا 'الميتافيزيقا' كان أيّهما قد أقيم كدراسة منفصلة، لكنْ ليس هذا ما أرمى إليه فى ملاحظتى هذه.) بعد ذلك يقول لى (صفحة 33) " إن 'الديالكتيك' ببساطة يعنى الفلسفة ". والواقع أن أفلاطون يستخدم المصطلح أحيانا بذلك المعنى الواسع، والحقّ معه، إذ أن الفلسفة ليست إلا ذلك السعى الذى لا ينتهى أبدا.

يجد لى أن معالجة الفلسفة فى *الجمهورية* "هى دائما أقرب لأن تكون تلميحًا allusive". إنه يرى أن "*الجمهورية* لا تحاول أن تعرض الفلسفة الأفلاطونية تفصيلا" (صفحة 33). أفلاطون لم يكن له أبدا "فلسفة أفلاطونية" لتعرض "تفصيلا". الفلسفة عنده لم تكن أبدا مجموعة عقائد أو منظومة نظرية تُشرح أو تُقتنى. كانت الفلسفة عند أفلاطون كما كانت عند سقراط ببساطة هى التفلسف، الانشغال بالممارسة النشطة لإعمال العقل، ولا شىء غير ذلك. ومع ذلك فإن أفلاطون لم يكن أبدا بمستطيع أن يكتب أى شىء عن الفلسفة "تلميحًا" لسبب بسيط هو أن الفيلسوف إذا قرّر ما الفلسفة فى ظنه، أو ما موضوعها، أو ما غايتها، فإنه بذلك يكشف عن المبادئ الأساسية لفلسفته. إننى أرى أننا نملك فى *الجمهورية* أكمل وأعمق بيان للأفلاطونية.

فى تعليقه على محاجّة أن الحكام، بوصفهم حكاما، لا يسعون لمصلحتهم الخاصة (341 جـ - 347 أ)، يقول لى: "المحاجّة الأخيرة نظرية جدّا وصحّتها مشكوك فيها، إلا أن ثراسيماخوس بحديثه عن الحكام الذين لا يمكن أن يخطئوا قد هجر واقعيته المزعومة، وجعل نفسه عرضة لدحض نظرى صرف" (صفحة 63). إننى أفضّل أن أرى هذه المحاجّة لا على أنها دحض شكلى لموقف ثراسيماخوس، بل كتقديم لمفهوم فى مواجهة مفهوم ثراسيماخوس — المفهوم المثالى للقوّة كقوّة للخير. كلما ازداد ما تتمتع به القوّة من فهم، كانت أكثر كرَمًا وسخاءً وأكثر عونًا للغير. قوّة الحماقة الزائفة تتسم بالأثَرَة؛ قوّة الفهم الحقة تتسم بالإيثار.

فى 391-هـ ترد عبارة *epedeixamen gar pou hoti ek theôn kaka gignesthai adunaton* فيترجمها لى: "for we have proved that no evil can originate with the gods"، "فقد برهنّا أنْ لا شرّ ينشأ من عند الآلهة." هذا يبيّن لنا كم يميل الفلاسفة – وبينهم أفلاطون الذى لم يكن أبدا يحرص كثيرا على دقّة المصطلحات – إلى استخدام لغة البرهان. ولكن ما الذى برهنه أفلاطون؟ إنه أعلن نبوءة أنْ لا شر يمكن أن يأتى من الله إذ أن الله خيّر. أىّ برهان عندنا على أن الله خيّر؟ إننا نجعل الله خيّرًا لأننا بهذا وحده نجد الحياة جديرة بأن نحياها.

فى هامش على 379- أ يقول لى: "يستخدم أفلاطون 'الآلهة' (بصيغة الجمع) أو 'الله' (بصيغة المفرد) كيفما اتفق؛ حين يستخدم 'الله' يجب ألا نؤوله

بمفاهيم التوحيد monotheism" (صفحة 116، هامش 2). عند أفلاطون، وربما عند سقراط، كانت الآلهة، إن وُجدت، مخلوقات (كائنات مخلوقة) متميّزة. ولكنْ عند أفلاطون، وكذلك عند سقراط، كان هناك فوق كل الآلهة كيان أو مبدأ أزلى، خيّر، عاقل. يعبّر أفلاطون عن هذه الفكرة تعبيرا واضحا فى مفهوم صورة الـ خير. صورة الـ خير هى ما يمكن أن نراه عند أفلاطون مقابلا لمفهوم الله التوحيدى (إن استطعنا أن نتّفق على فهم لذلك)، وعلى هذا فمن الجائز أن نتحدّث عن أفلاطون بوصفه توحيديّا.[63] وعندما يتحدّث أفلاطون عن *theos* بصيغة المفرد، فإنه فى الأغلب يقصد الله هذا المتميّز، مبدأ وأصل كل خير. فهنا، خلال بضعة أسطر، نراه ينتقل من فكرة الآلهة إلى فكرة الـ خير الأسمى: "إذن خيّر هو الله فى الحقيقة ويجب أن يقال هذا؟" *oukoun agathos ho ge theos tôi onti te kai lekteon houtô;* (379 ب). فالشمس فى 508- ب ، وقد وُصفت بوضوح كإله، نجدها وليدا للـ خير، إذ أن الـ خير هو نبع كل ما هو كائن. (ما إذا كان نشوء الكينونة المحدّدة من الحقيقة هو عند أفلاطون خلق أو انبعاث، وما إذا كانت الموجودات 'الطبيعية' تأتى من الـ خير، هذه مسائل ليس هذا هو المكان الملائم لمناقشتها. ربما لم يستقرّ فكر أفلاطون أبدا فى شأن هذه المسائل. على أى حال، إن كان لها أن تعالج بالنسبة لفكر أفلاطون، فقد يكون المكان المناسب لذلك هو فى دراسة للـ*تيمايوس*).

يحاول لى – متوافقا مع كورنفورد – أن يدافع عن أسطورة التأسيس (414 ب-415 جـ) على أساس أنها ليست كذبة بل أسطورة "تقبلها الفئات الثلاث، وبينهم الحرّاس" (صفحة 156). إننى لا أجد هذا مقنِعا. ليس المفروض أن يُعترف بكون هذه الأسطورة أسطورة بل أن تُقبل بكل تفصيلاتها كواقع. وماذا يكون هذا إلا 'الكذبة فى الروح' التى حذّرنا منها أفلاطون تحذيرا صارما؟ حتى إذا افترضنا أن الحكّام يعرفون أنها كذبة لكنّهم يفرضون تصديقها على بقية المجتمع فلن يجعلها ذلك أقل خبثا. فإما أن نقول إن أفلاطون هنا يعمى

([63]) أشعر بأنى لم أبيّن هنا بالوضوح اللازم الفارق الجوهرى بين المفهوم التوحيدى والمفهوم الفلسفى، ذلك أن الأديان التوحيدية ترى الله منفصلا عن الكون بينما لا يمكن للفكر الفلسفى أن يقبل انفصال المبدأ الأول عن كل ما هو كائن. بعبارة أخرى، إننى أرى أن الفكر الفلسفى الناضج لا بدّ أن يكون أميل إلى موقف أفلوطين Plotinus أو موقف سبينوزا Spinoza.

عن مبادئه أو أن نقول، كما أقول أنا، إن الأمر كله لهو، وإن تأسيس المدينة المثلى يراد له أن يؤخذ باعتباره محض تهويمة خيال، وأن أسطورة التأسيس، كأسطورة داخل أسطورة، بهذا تفقد سمّها.

فى ملاحظته التمهيدية للقسم الذى يتناول 'تعريف الفيلسوف' يورد لى اقتباسا مطوّلا من *مسائل الفلسفة* لبرتراند رسل Bertrand Russell's *Problems of Philosophy*، وهذا كتاب له فى قلبى مكان خاصّ إذ أنه كان من أوائل الكتب التى قرأتها فى الفلسفة كصبى. هناك يقول رسل: "لننظر مثلا فى فكرة كفكرة العدل. إذا سألنا أنفسنا عن ماهية العدل، فمن الطبيعى أن نمضى بالنظر فى هذا المثال من فعل عادل وذاك المثال ومثالٍ آخر، بغرض أن نكتشف ما هو مشترَك بينها. لا بدّ أنها كلها، بمعنى ما، تشترك فى طبيعة عامّة، نجدها فى كل ما هو عادل ولا نجدها فى شىء آخر. هذه الطبيعة العامّة، التى بفضلها تكون كلها عادلة، هى العدل فى ذاته، الجوهر الخالص الذى يمتزج بوقائع الحياة العادية فينتج تعدّد الأفعال العادلة." (أنقل هنا من هامش لى، صفحة 235.) هذه النظرة لمنشأ المفاهيم أو الصور، وهى نظرة أرسطية Aristotelian أساسًا، قد أصبحت الآن شائعة، ربما بفضل رسل إلى حدّ كبير، وفى رأيى أنها يجب أن تخضع للمساءلة. أقول إننا قبل أن نسعى لأن نكتشف ما المشترَك بين الأفعال العادلة المحدّدة – لمجرّد أن نسأل أنفسنا ما العدل – لا بدّ أن يكون عندنا مفهوم للعدل. فهذا البحث عما هو مشترَك بين الحالات المحدّدة التى تشترك فى اسم واحد ليس هو طريقة وصولنا إلى الفكرة، ولو أنه قد يكون طريقة لتوضيح الفكرة حين تصبح غائمة مختلطة. المفاهيم – كما رأى سقراط فيما أعتقد – تنشأ فى العقل، تولد أوّلا فى العقل؛ إنها تَخلق وتضفى على الموجودات (حالات الواقع المحدّدة) صفات لم تكن أصلا فى تلك الموجودات. ليس هناك عدل ولا ظلم بين الوحوش، ولكنْ هناك عدل وهناك كثير جدّا من الظلم بين الكائنات الإنسانية لأننا نحن خلقنا مفهوم العدل. النجوم عديدة لكنّها غير معدودة إلا عند علماء الفلك، وذلك بفضل واحد من أسلافنا خلق فكرة العدد.

فى 531-هـ يترجم لى *dounai te kai apodexasthai logon* بعبارة "argue logically"، "يحاجّ منطقيّا". يستخدم أفلاطون تعبير *didonai logon* بدون أن يعطيه أبدا تعريفا دقيقا. أحيانا لا يعنى التعبير أكثر من 'يوضّح'، 'يشرح'، وأحيانا 'يبرّر'. أحيانا قد تكون صيغة "give a rational

account” "يعطى بيانا عقلانيا"، التى يستخدمها كورنفورد، هى الأحسن. لكنْ ربما تكون ترجمة لندسى Lindsay الحرفية: "يعطى ويتلقّى أسبابا"، ”give and receive reasons“، هى أفضل ما يعطى معنى "يمارس حوارا عاقلا"، وهو المعنى الذى نحتاجه هنا فى رأيى، بشرط ألا يغيب عنا أن ’الحوار العاقل‘ عند أفلاطون لا يكون إلا تمحيصا للمبادئ الأولى والمُثل الأخلاقية. على أىّ حال، حيث إن أفلاطون لا يُعرّف العبارة، فليس لنا أن نقرأ فيها أكثر مما نجده فى ممارسته الفعلية. *الجمهورية* هى أتمّ وأكمل مثال نجده عنده من ’إعطاء الأسباب‘، ولكنْ أين نجده فى *الجمهورية* ’يحاجّ منطقيّا‘ إلا إن يكن هامشيّا؟

فى 611- ب يترجم لى *kai ‹hoti men toinun athanaton psuchê* بعبارة *ho arti logos kai hoi alloi anagkaseian an* "Our recent argument‹ and the others‹ prove conclusively that the soul is immortal"، "حُجّتنا مؤخّرا، وحُججنا الأخرى، تبرهن برهانا قاطعا على أن الروح خالدة". إن أفلاطون فى الـ*فايدون* لا هو ادّعى ولا تظاهر بأن الحُجج المقدّمة هناك قاطعة أو يقينية. إننى أقرّ بأن أفلاطون آنذاك، وفى هذه المرحلة على ما يُفترض، كان يرى الحُجج مُفحِمة، ولكن أليست هناك مسافة ما بين ’يُفحم‘ و ’يبرهِن برهانا قاطعا‘؟ علىّ هنا أن أوضّح أننى لا أناقش ترجمة الأستاذ لى كترجمة – أرجو ألا أكون بهذا القدر من الحماقة – وإنما كتأويل. ما أريد أن أبرزه هو أن الفلاسفة المحدثين يميلون لاستخدام لغة البرهان أكثر مما ينبغى ثم بعد ذلك يأخذونها بجدّية أكثر مما ينبغى. فى رأيى أن هذا يحول بيننا وبين إدراك الطبيعة الحقّة للتفكير الفلسفى.

الباب الثالث
مغامرات الفكر

الفصل الثامن

الـ*ليزيس* والـ*پارمنيديس*

كل محاورة من محاورات أفلاطون هى عمل أدبى إبداعى متكامل فى ذاته. لكن الفلسفة التى نجدها فى المحاورات هى نسيج واحد متضافر. مع أنه من الطبيعى عند الإشارة لعمل أفلاطون، الذى امتدّ عبر أكثر من نصف قرن، أن نتحدّث عن أعمال باكرة ووسيطة ومتأخّرة، فإننى أعتقد أنه لم يكن هناك انفصام ولا حدث تغيّر جذرى عند أى نقطة. آخر الأعمال لها جذور تستمدّ الغذاء من أوّلها، وأوّلها تحمل براعم ونبتات تزهر وتينع فى آخرها. هكذا مثلا أجد فى كلٍّ من الـ*ليزيس* والـ*خارمديس* ما يتّصل اتّصالا وثيقا بالـ*پارمنيديس*؛ فى الـ*ليزيس* بالنسبة للهدف الأساسى وفى الـ*خارمديس* فيما يتعلق بحُجّة الجزء الأول من الـ*پارمنيديس*.

1

الـ*ليزيس*

ليست هذه دراسة كاملة للـ*ليزيس*. لقد علقت من قبل بإيجاز على الـ*ليزيس* فى الفصل الثالث، "الحوار السقراطى". ليس لهذا صلة بمسألة الترتيب الزمنى للمحاورات. من المرجّح أن الـ*ليزيس* محاورة مبكرة جدّا بينما الـ*پارمنيديس* محاورة متأخّرة كثيرا. كونى أجد فى ثنايا سطور الـ*ليزيس* مسائل لم تدخل بؤرة الضوء إلا فى الـ*پارمنيديس* والـ*سوفيست* والـ*تيمايوس* لا يعنى إلا أن تلك المسائل والأفكار كانت جنينا ينمو فى عقل أفلاطون من وقت مبكر جدّا، ولا عجب فى هذا.

موضوع الـ*ليزيس* هو الصداقة، ليس كمبدأ أخلاقى وإنما كعلاقة. ليس للحوار التربوى النموذجى فى الجزء الأول ارتباط مباشر بالبحث المنطقى

والميتافيزيقى لمفهوم العلاقة فى الجزء الثانى. هكذا يبدأ الحوار كواحد آخر من الحوارات السقراطية، لكن أفلاطون يهيم بعد ذلك فى عوالم خاصّة به.

إننى حتى فى صباى وجدت فى الـ*ليزيس* أفضل تمثيل لمبدأ زوال كل واقع محدّد. ننطلق من تمحيص مفهوم العلاقة إلى منظور نسبيةِ كل محدودية. من هنا أعتقد أننا نجد فى الـ*ليزيس* المفتاح لفهم الـ*پارمنيديس*.

بعد الحديث التربوى الأول مع ليزيس، يستكشف البحث الأول فى معنى الصداقة غوامض كلمة *philos*. لكن هذا ليس مجرّد حديث تحذيرى عن العتمة اللغويّة — لا شيء في أفلاطون أو فى الفلسفة هو 'مجرّد' كذا أو كذا. اكتشاف السيولة الحتمية للغة يأتى معه بإيعاز مؤدّاه بأنه تماما كما أن الكلمات لا ثبات فيها، فكذلك الأشياء التى تسمّيها الكلماتُ لا تكون أبدا 'هذا' أو 'ذاك'، إنما تكون دائما رابطة من علاقات تنتشر متّصلة بكل ما هو كائن. لعلّنا نجد التعبير الصريح عن هذه البصيرة ينمو ويتفتّح فى بطء خلال الحوارات، لكنى أراه تيّارا تحتيّا يجرى فى انتظام بدءا من الحوارات السقراطية، عبر الـ*فايدون* و *المأدبة* و *الجمهورية*، حتى يخرج إلى رحاب الـ*سوفيست* والـ*تيمايوس* — وفيما وراء ذلك عند أفلوطين Plotinus.

عندما أقول إن ما من كلمة لها معنى محدّد نهائيّا، قد يعترض أحد قائلا إن أسماء المعادن مثلا، كالذهب أو الحديد، تخلو من الغموض. وجوابى على ذلك أن مثل هذه الكلمات ليست معانى بل إشارات. إنها تكتسب معنى مستعارا فحسب حين تتعلّق بنموذج معيّن (عيّنة) أو بسياق فِعلىّ — والنموذج والسياق كلاهما فيهما ما فى كل واقع موجود من سيولة ولادوام. أما حين يكون لمقولة عامّة عن الذهب أو الحديد صلاحية شاملة فالثّمَن الذى تبتاع به تلك الصلاحية هو التجريد المصطنع.

يبدأ الجزء الديالكتيكى – بالمعنى الأدقّ للكلمة – من الـ*ليزيس* عند 211-د. يفتح سقراط الطريق إلى موضوع المناقشة التالية إذ يقول إن ما تمناه دائما فوق كل شىء آخر هو أن يكون له صديق. ثم يمضى قائلا: ما أبعدنى عن هذا، فأنا لا أعرف حتى — ولكنْ بدلا من أن يقول، كما عوّدنا فى الحوارات السقراطية الحقّة: لا أعرف حتى ما الصداقة أو ما هو الصديق، نراه يقول: لا أعرف حتى كيف يصبح الصديق صديقا لآخر (211 د-212 أ). واضح أن أفلاطون يريد أن يثير مسألة تختلف جذريّا عن المسائل المثارة فى الـ*يوثيفرون* والـ*لاخيس* والـ*خارمديس* والباب الأول من *الجمهورية*. توحى المناقشة التالية – وأعتقد أن ذلك هو القصد منها – بالمبدأ الذى يجد تعبيرا صريحا فى الـ

سوفيست والـ*تيمايوس* والـ*فيليبوس*: لا شيء أبدا هو فى ذاته ما هو فى ذاته فحسب: كل شيء يجد كينونته الحقة ومعناه الحقّ فى علائقه المتشابكة مع كل شيء آخر، مع كل ما هو كائن. هذا هو المبدأ الذى تنطوى عليه مقولة: من يرى الأشياء كلا هو ديالكتيكى، ومن لا يراها كذلك فليس كذلك، *ho men ho de mê ou‹gar sunoptikos dialektikos* (*الجمهورية*، 537 جـ). وهذا هو أيضا الدرس الذى تنطوى عليه الـ*بارمنيديس*، هذا هو البعد الميتافيزيقى لـ *بارمنيديس*.

الأرجح أن أفلاطون كان أيضا فى ذات الوقت يفكّر فى المسألة المنطقية للعلاقات والمفاهيم النسبية relations and relative terms. لكنى أعتقد أن البعد الميتافيزيقى والبصيرة الميتافيزيقية هما الأبعد غورا فى كلٍّ من الـ*ليزيس* و الـ*بارمنيديس*.

هنا أيضا نجد، كما نجد دائما، القضايا الديالكتيكية (منطقية وميتافيزيقية) تمتزج بمشكلات الغوامض اللغوية. يهتم سقراط فى كل محادثاته بتعرية الالتباسات اللغوية ليساعد على تفكير أوضح. فهكذا نجد هنا أيضا الكثير مما اعتدناه من سقراط من فكّ الاشتباكات وإنارة العتمات. أحيانا، كما فى الـ*ليزيس*، نجد الغوامض اللغوية تتفاقم بخصائص فى المصطلح اليونانى. فى كل اللغات هناك مثل هذه الغرائب اللغوية، وفيها كلها يكمن خطر أن يقود الاستخدام اللامبالى إلى التباسات وإلى أحكام خاطئة. لكن إزالة مثل هذه التعقيدات الخاصّة لا يزيل المشكلة. هناك فى كل لغة بالضرورة غموض لا يمكن اجتثاثه، لأن كل كلمة تأتى حاملة معها ادّعاء زائفا بالثبات والكمال. فكما أننا نستطيع أن نكتشف تحت الجلد من كل مسألة منطقية قلبًا ميتافيزيقيًا نابضا، فكذلك نستطيع أن نتبيّن من خلال نقاب الغموض اللغوى ملامح تعقيدات منطقية ومن وراء ذلك قسمات حقائق ميتافيزيقية.

هكذا نجد كل الـ*ليزيس* بعد المحادثة التربويّة تظهر أن كل مقولة، وإن كانت فى الأصل تعبّر عن منظور صحيح، إلا أنها متى سرحت فيما وراء سياقها الخاصّ أو أقحِمت خارج ذلك السياق أمكن نقضها.

بعد أن قدّم أفلاطون فكرة أن ما ليس حسنا ولا رديئا هو وحده الذى يمكن أن يسعى لما هو حَسَن – وهذه صياغة أثيرة عند أفلاطون – وبعد أن قدّم بعناية، وأوضح، التمييز بين ما أطلق عليه أرسطو Aristotle فيما بعد الخاصّية property والعَرَض accident، وبعد أن قرّر النتيجة وأعلنها فى نبرة عارمة الفرحة، إذا به يجعل سقراط يجفل فجأة، متوجّسًا أنهم ما كانوا إلا

يحلمون. أعتقد أن أفلاطون قصد من الفقرة 219- ب -220- ب أن تنقل إلينا الدرس الأساسى فى كل الفلسفة: إياك أن تركن أبدا إلى وهم أنك قد أمسكت بصدقٍ نهائى!

هكذا ينقض سقراط فيما يلى كل النتائج السابقة. فى حيّز صفحة واحدة (219- ب -220- ب) يقدّم أفلاطون معضلة الارتداد اللانهائى infinite regress (التى تَرِد كلمحة عابرة فى *الجمهورية* وتحتل مكانا بارزا فى الـ *پارمنيديس*)، وفكرةَ الخير النهائى الخصبة، ممتزجتين معا. فكرة الخير النهائى تحمل فى ثناياها فكرةَ نسبيةِ كل خير محدّد، وهذه بدورها تتّصل بفكرة لاكمال ولاكفاية كل ما هو محدّد ومحدود. كل خير محدّد هو خير كوسيلة لشىء آخر. فى النهاية، ليس خيرا فى ذاته غير الفعل ذاته، فعل الخلق، توكيد وتحقيق الخير. بين سطور الـ*ليزيس* نستطيع أن نقرأ كل ما رمى إليه برادلى Bradley فى *الظواهر والحقيقة Appearance and Reality*، مصداقا لقول وايتهيد Whitehead إن أحسن ما توصف به الفلسفة الغربية كلها أنها سلسلة من هوامش على أفلاطون.[64]

فى 222- أ- ب يتلاعب سقراط بالحُجّة ليلاطف الغلامين مينيكسينوس وليزيس والفتى هيپوثاليس فيستخرج نتيجة ليست بالسيّئة وليست بأحسن من أىٍّ من سابقاتها، وسقراط نفسه يمضى من فوره ليبيّن هذا (222 ب - د). وكما فى كل الحوارات السقراطية، تنتهى المحاورة ظاهريّا بالحيرة (222 هـ).

2

الـ*پارمنيديس*

أكثر المعلقين اعتبروا الـ*پارمنيديس* ملغزة — ربما لا لسبب إلا أن رسالتها شفّافة الوضوح. فهذا تيلر A. E. Taylor بكل مكانته فى الدراسات الأفلاطونية يراها 'مزحة ميتافيزيقية' (*Plato*، صفحة 361). فلا بدّ إذن أن لغزا ما يحيط بها بالفعل. ربما يكمن التفسير فى براعة أفلاطون فى إبقاء البعد

---

[64] وردت مقولة وايتهيد الشهيرة فى أول صفحة من الفصل الأول من كتابه العمدة *Process and Reality* (1929).

الميتافيزيقى أو منطوياتها الميتافيزيقية مغمورة تماما تحت سطح الأبعاد المنطقية والمنطويات المنطقية.

لا انفصال بين الجوانب والأبعاد المنطقية والميتافيزيقية فى الـ*بارمنيديس*. لم تكن تلك الجوانب والأبعاد منفصلة أو قابلة للانفصال عند أفلاطون. عند أفلاطون، كما كان الأمر عند پارمنيديس، أن يُعقل الشيء وأن يكون هما نفس الشيء. أيًّا ما كان همّ أفلاطون الأول عند كتابة الـ*بارمنيديس* – ويبدو أن المسائل المنطقية كانت تشغل فكر أفلاطون كثيرا فى سنواته المتأخّرة حين كتب الـ*بارمنيديس* على الأرجح – فلا يمكن أن تكون الأصداء الأونطولوچية قد غابت عنده فى أى وقت أو عند أى نقطة. الدلالات الميتافيزيقية التى أمكن لأفلوطين Plotinus أن يقرأها فى الجزء الثانى كانت من صميم منظور أفلاطون الفلسفي. حيث أنى، كما قلت مرارا، لا أرمى لأن اكتشف ما كان فى فكر أفلاطون أو ما كان يعنى، بل أن أطوّر فلسفة أستوحيها من قراءتى لأفلاطون، فإننى لن أحاول هنا، بأكثر مما حاولت فى أى موضع آخر، أن أبرّر تأويلى بتمحيص مفصّل لهيكلة أو حُجج المحاورة. إننى لا أسعى لأن أقدّم تفسيرا لنَصّ أفلاطون، بل أن أكون – مثلما كان أفلوطين – صوتا للنبوءة التى كانت تدمدم فى أعماق روح أفلاطون الخلّاقة. إننى لا أزعم أن ما أقدّمه هنا يمثل فكر أفلاطون: يكفينى أن أقول إنها فلسفة من وحى أعمال أفلاطون.

نظرة شاملة

كان لكل من هيراكليتوس Heraclitus وپارمنيديس بصيرة عميقة فى طبيعة الأشياء، لكن البصيرتين كانتا متعارضتين. رأى هيراكليتوس أن كل شيء فى الدنيا من حولنا يتلاشى، يتحوّل دون توقّف. كما قال أفلاطون فى الـ*تيمايوس*، لا يمكنك حتى أن تقول عن أى شيء معيّن 'هذا' أو 'ذاك'؛ كل ما يمكنك أن تقول هو 'ها هنا كذا'، وقبل أن تنطقها يكون الـ 'كذا' قد أصبح 'كذا' مختلفا.

أما پارمنيديس فرأى أنه بالنسبة لعقل يطلب المعقولية والفهم فإن كينونة اللاكامل، المحدّد المحفوف بالمحدودية والنفى من كل جانب، هى بالضرورة كينونة مريبة. كيف يمكن لما هو لاكامل أن يكون؟ فيما أرى فإن كل كينونة سرّ، أما كينونة اللاكامل فهى إهانة للعقل تتركه مؤرّقا على الدوام. عند پارمنيديس، المعقولية (أنْ يُعقل) والكينونة (أنْ يكون) هما شيء واحد، *to gar auto noein estin te kai einai* (شذرة 3). وعلى هذا، فما هو كلٌّ وكامل

هو وحده ما يمكن أن يكون. كل ما يقوله پارمنيديس بعبارات معيّنة عن **الواحد الذى هو كائن** هو محض مجاز وأسطورة، وما كان يمكن أن يكون غير ذلك، إذ كيف يمكن أن تعيّن أو تصف ما يتجاوز كل أوصاف محدّدة؟ لبّ القول هو هذا فحسب: لا شىء غير ما هو كلٌّ وكامل يمكن أن يُعقل كحقيقة.

استوعب أفلاطون بصيرة كلٍّ من هيراكليتوس و پارمنيديس ولم يتخلَّ أبدا ولا أغمض عينيه أبدا عن أىٍّ منهما. ولكنْ لم يكن لهما أن يقوما جنبا إلى جنب فى عقل واحد دون المواءمة بينهما. وجد أفلاطون المواءمة المطلوبة فى منظور سقراط للعالم حيث يقع عالم المعقول فى جانب وعالم المحسوس فى جانب — عالم للمعقول يضفى على المحسوس حقيقته وعالم للمحسوس يهيّئ للمعقول واقعه. وكما وجد أن الدَّفْق flux الهيراكليتى كان عليه أن يغتسل فى أشعة المعقول ليصبح قابلا لأن يعقله الفكر، وجد أيضا أن الـ واحد الپارمنيدى كان عليه أن يقبل مهانة المرور من خلال تلاشى وتناقضات الوجود الفعلى حتى تدركه عقولنا المحدودة المحدّدة.

لغة الإنجاب والميلاد مؤصّلة فى فكر أفلاطون. مفهوم الإنجاب فى الجمال (أو فى الجميل)، *tokos en kalôi*، مفهوم أساسى فى فهمه للحقيقة وللعقل. إلا أننا نجد على القطب المقابل مفهومه لأزليّة الصور — صور لامتحوّلة، لامتغيّرة. كانت نار هيراكليتوس التى تلتهم كل شىء والتى تقضى بالسيولة والزوال على كل الموجودات تصارع دوام واحد پارمنيديس الشامل، وانبثق عن صدام المبدأين ديالكتيك الـ*پارمنيديس* النافى لكل مقولة.

حُجج پارمنيديس الناقدة فى مناقشته لسقراط فى الجزء الأول هى من نفس طبيعة حُجج سقراط فى المحاورات السقراطية. إنها تُظهر أن أىّ صياغة محدّدة لفرضية العلاقة بين الصور وحالاتها الفعلية المحدّدة تنطوى على تناقضات. هذا بالضرورة: فالصورة ككيان والحالة الفعلية ككيان كلاهما اختلاق fiction ينتج عن تشظية كليّة الفهم. من الضرورى أن نميّز المعقول والمحسوس نظريًا لنلفت الانتباه لحقيقة وإبداعية العقل. لكن اىّ حالة معقوليّة هى فعل كلىّ للعقل الخلّاق.

المعقول فى طبيعته الذاتية يسمو على الزمن supra-temporal، وبهذا المعنى هو أزلى. لكنه يصير إلى الكينونة وتزول عنه الكينونة. الفكرة الأصيلة، القصيدة، الأغنية، كلها أزلية، إلا أنها تولد وتزول. لا شىء محدّدًا دائمُ البقاء، فكل ما هو موجود هو زائل.

الوضوح الذاتى لمفهوم ما أو مبدأ ما لا يمنح المفهوم أو المبدأ النهائية (أن يكون نهائيّا). الوضوح الذاتى لمفهوم أو مبدأ يعنى أنه لا يحتاج تبريرا ويمكن أن تصدر عنه نتائج متناغمة ومتّسقة. كل منظومة فلسفية جيّدة هى تفتّح لمفاهيم ومبادئ ذاتية الوضوح. لكن المفهوم أو المبدأ ذاتى الوضوح يمكن أن يوضع فى سياق أوسع أو سياق مختلف، وعندئذ نرى أنه لاكامل. مفهوم الجمال لا يحتاج أن 'يُستمدّ' من مبدأ أعلى، والصعود إلى مفهوم الـ جمال فى *المأدبة* هو صعود للحقيقة النهائية، وبوسعنا أن نقول صادقين مع كيتس Keats إن "الجمال هو الصدق والصدق الجمال"، وتوّا نستطيع أن نمضى فنسأل: هل الجمال والصدق نفس الشىء؟ ثم نجيب، صادقين أيضا: كلا، الجمال غير الصدق.

فى رأيى أن الديالكتيك، بحسب *الجمهورية*، حين ينقض كل الافتراضات، *tas hupotheseis anairousa*، فليس القصد من ذلك أن يقود إلى أو ينتهى إلى مبادئ أولى، إنما يقود إلى بعد جديد من مبدأ الجهل السقراطى. الديالكتيك من حيث هو الممارسة الأكمل لإعمال العقل ينتهى بنا إلى اكتشاف أن أى صياغة فكرية محدّدة لا يمكن أن تكون نهائية الصدق: الـ حقيقة *alêthe ia*[65] الوحيدة هى ذات فاعلية العقل الفاعل. على هذا الفهم، يكون جانبا الـ*پارمنيدس* المنطقى والميتافيزيقى غير قابلين للفصل. حتى لو افترضنا أن الجانب المنطقى كان الأعلى، أو حتى كان الأوحد، فى فكر أفلاطون وهو يكتب الـ*پارمنيدس*، فإننا لا يمكن أن نؤاخذ أفلوطين Plotinus على أنه وجد فيها الدلالات الميتافيزيقية التى أعطاها تعبيرا أصيلا فى فلسفته.

الجزء الأول

يقرّر بيرنيت Burnet دون أىّ تحفّظ أن " الـ*پارمنيدس* نقد لعقيدة الصور كما هى مبيّنة فى الـ*فايدون* و*الجمهورية* " (John Burnet، *Greek Philosophy: Thales to Plato*، 1914 ، صفحة 253). هذا هو الرأى السائد، بالنسبة للجزء الأول من الـ*پارمنيدس* على أىّ حال. إننى أعلنت رفضى لهذا الرأى فى الفصل الأول، "الصور المعقولة"، وفى مواضع أخرى. هنا أكتفى بأن ألخّص موقفى كما يلى: من الخطأ أن نتحدّث عن 'عقيدة' للصور أو 'نظرية' للصور. عندنا أولا المفهوم السقراطى الخلّاق للصور المعقولة. عندنا بعد ذلك محاولات مختلفة من جانب أفلاطون للتعبير عن ارتباط الصور بالحالات المحدّدة المتعدّدة التى تتمثل فيها الصور. هذه الصياغات التجريبية

([65]) كلمة تترجم عادة 'الصدق' لكنها عند أفلاطون تعنى دائما 'الحقيقة'.

لعلاقة المعقول بالحالات المعيّنة المحسوسة – صياغات لم يعطها أفلاطون أبدا شكلا ثابتا ولا هو أبدا رضى عنها – هى التى تخضع للتمحيص النقدى فى الجزء الأول من الـ *پارمنيديس* كجزء – فيما أرى – من التصميم الكلى للـ *پارمنيديس* لإظهار أن أىّ صياغة لغوية أو فكرية محدّدة (هذان ليسا إلا وجهين لنفس الشىء) لا يمكن أن تخلو من التناقض. كان ينبغى أن نكون قد تعلمنا هذا بدرجة كافية من الحوار السقراطى ومما تقوله *الجمهورية* عن الديالكتيك. وهذا هو ما يفسّر الصلة بين جزئَىْ الـ *پارمنيديس* ويبيّن أن فى المحاورة وحدة غابت عن كثيرين من الباحثين والمعلقين.

تمحيص الصور فى الجزء الأول من الـ *پارمنيديس* إذن ليس نقدا لمفهوم الصور السقراطى، الذى كان الأساس لكل المنظور الفلسفى لكل من سقراط وأفلاطون، بل كان تمحيصا نقديا لبعض تطويرات وإلحاقات تجريبية لها. إننى أرى فى تقديم حُجّة زينو Zeno فى القسم الافتتاحى مؤشّرا على القصد والغرض من المحاورة ككل. كانت واحدية monism پارمنيديس العقلانية قد هوجمت من جانب معارضيه باعتبارها تنطوى على تناقضات. كان زينو يردّ على المعارضين – كما يجعله أفلاطون يقول صراحة – لا بالمحاجّة دفاعا عن موقف پارمنيديس، بل بإظهار أن موقف المعارضين ينطوى على تناقضات هدّامة بنفس الدرجة. فماذا يجب أن نستنتج من هذا؟ إن واحد پارمنيديس لكونه – مثل الـ خير فى *الجمهورية* – يتجاوز الكينونة ويتجاوز المعرفة، ما كان يمكن، إن أردنا الدقّة، أن يوصف بأى أوصاف معيّنة. فحتى مقولات "طريق الصدق"[66] الإيجابية، لا يمكن القبول بها إلا بقدر من التسامح. جوهر الـ حقيقة غير قابل للبوح به: لا يمكنك أن تحتوى ما هو كامل فى قوالب الفكر واللغة، التى يجب، بحكم طبيعتها، أن تكون محدودة، محدّدة، لاكاملة. يجد أفلاطون فى مشروع زينو Zeno تعزيزا لمفهومه الخاص عن الديالكتيك كتحطيم لكل الافتراضات (المسلّمات): لا تمتنع أى صياغة فكرية محدّدة على التفنيد. فيما يلى من المحاورة سنرى تطبيق هذا المبدأ، أولا على صياغات مختلفة تستخدم مفهوم الصور المعقولة، ثم على صياغات مختلفة تستخدم مفهوم الواحد *o hen* أو مفهوم الكائن *to on*. إذا كان الأمر كذلك، فكيف مع ذلك نستطيع القول بأن من الممكن أن نتبيّن فى محاجّات الـ *پارمنيديس* بصائر ميتافيزيقية؟ الجواب بسيط: إذا كنا نمحّص مفهومنا للـ كينونة (الـ حقيقة) فكيف لا يكون ذلك

([66]) عنوان الجزء الأول من قصيدة پارمنيديس الفلسفية.

نظرا فيما تعنيه الـ كينونة (الـ حقيقة) لنا؟ فما أصدقها من مقولة: نفس الشيء هو أن يُعقل وأن يكون، *to gar auto noein estin te kai einai*، (پارمنيديس، شذرة 3).

بيّن معارضو پارمنيديس أن مفهوم الـ واحد يؤدّى إلى تناقضات، وبيّن زينو أن افتراض التعدّد فى الأشياء يؤدّى إلى تناقضات، لكن ذلك لا ينبغى أن يعنى نهاية الحوار العقلانى. إن المبدأ القائل بأن كل الصياغات الفكرية المحدّدة تنطوى على تناقض يمكن أن يُساء استخدامه فى اتجاهين: فمن ناحية، يمكن أن يؤدّى إلى ماعقلانية arationality أنتستينيس Antisthenes الانتحارية، ومن ناحية أخرى، يمكن أن يؤدّى إلى جداليات أمثال يوثيديموس Euthydemus السفسطية العبثية المخرّبة. إن تدمير كل الافتراضات (المسَلمات) الذى يطلبه الديالكتيك ضرورة لتحرير العقل الإنسانى من أغلال المفاهيم المسبقة والأهواء والخرافات فى كل المجالات ــ العلم والدين وحتى فى تعاملاتنا اليومية العملية. ولكن كى نعيش علينا أن نشتغل، أن نفكر، أن نكوّن نظريات، أن نضع قواعد وتوجيهات، والأساس لكل هذا لا مفرّ من أن يكون بعض الأفكار التى نسلّم بها ــ نسلّم بها لكن لا نجعلها محصّنة ضدّ المساءلة والتدمير عند الحاجة.

يلخّص 'سقراط' حُجّة زينو: إذا كانت الأشياء متعدّدة فستكون بالضرورة متماثلة ولامتماثلة. (لا يعنينا هنا كيف أظهر ذلك.) لكن الأشياء المتماثلة لا يمكن أن تكون لامتماثلة والأشياء اللامتماثلة لا يمكن أن تكون متماثلة. إذن، لا يمكن أن تكون الأشياء متعدّدة. يقول 'سقراط' عن حقّ إن زينو لم يفعل غير أن يكرّر أطروحة پارمنيديس فى صياغة مختلفة. قال پارمنيديس إن الكائن، *to on*، واحد، وإن الـ واحد هو كل ما هو كائن، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون للمتعدّد كينونة، وزينو يقدّم الحُجّة على أن كينونة المتعدّد تنطوى على تناقض: إن يكنْ المتعدّد، يخضعْ لما لا يمكن أن يكون، *ei gar polla eiê*، *paschoi an ta adunata* (127 د-هـ). كان أفلاطون يعرف أن أى مقولة يمكن تخطئتها. ذلك مضمون ما تقوله *الجمهورية* عن الديالكتيك. أن ندحض هذا الموقف وذاك لا يصل بنا إلى شيء. المتعدّد، كل الموجودات، مشبعة تماما بالتناقض، لكنها تُحْدِق بنا، تحَدِّق فى وجوهنا، نحن أنفسنا جزء من ذلك الكيان الذى ليس بكائن. ليست مهمة الفلسفة أن تبيّن، أو أن تكتفى بأن تبيّن، أن الموجودات المحدودة المحدّدة ليست كائنة، إنما أن تبيّن كيف ولماذا هو كذلك. هذا هو ما تفعله كل فلسفة أفلاطون – التى تبلغ نضجها وكمالها فى *الجمهورية* – حين تكشف لنا أن عالم الموجودات الفعلية المعطاة بأكمله هو محض ظلال خاوية وصيرورة زائلة لا تنال الحقيقة إلا فى أزلية فاعلية العقل الخلّاقة. (هذه

صياغتى أنا لكنى أعتقد أنها لا تزيّف البصيرة الأفلاطونية). لا تضيف الـ *پارمنيديس* شيئا لجوهر فلسفة أفلاطون. إنها تبيّن فحسب أننا إذا بدأنا بكائن پارمنيديس، *to on*، *وبواحد* پارمنيديس، *to hen*، نجد، كما وجدنا فى *الجمهورية*، أن الكينونة اللاكاملة للموجودات تصدر عن الـ واحد. الـ واحد يَلِد، يوجد، المتعدّد. المتعدّد بغير الـ واحد استحالة، الـ واحد بغير المتعدّد لا يدرَك. هذا فكر أفلوطين Plotinus وهذا فكرى فى *Let Us Philosophize*، لكنه يأتى من أفلاطون بالضرورة بمثل ما يأتى المتعدّد من الـ واحد بالضرورة فى الـ*پارمنيديس*.

يمضى 'سقراط' إلى مواجهة المعضلة. الموجودات، سواء كانت واحدا أم كانت متعدّدة، تكتنفها التناقضات. (فيما يلى، يتصدّع الـ واحد حالما نقرّر أنه كائن أو أنه واحد). لكنْ عندنا المفاهيم، الصور المعقولة — المماثَلة واللاممائَلة، الوحدة والتعدّد. هذه الأفكار (أعرف أنى بهذا التسيّب فى استخدام المصطلحات أستفزّ فلاسفتنا الأكاديميين، لكنى فى هذا لست إلا محاكيا لسيد الفلاسفة جميعا)، من حيث هى، هى مستقرّة، غير متغيّرة. لكنْ لا شىء يمنع أن نجدها مجتمعة جنبا إلى جنب فى الأشياء. المماثَلة ليست هى اللاممائَلة؛ الوحدة ليست هى التعدّد. لكن المماثِل يمكن أن يكون لاممائِلا، وكما سيبيّن لنا 'پارمنيديس' بعد قليل، إذا قلنا إن الواحد متعدّد، أو إن الواحد غير متعدّد، وإذا قلنا إن المتعدّد واحد، أو إن المتعدّد غير واحد، فكل هذه المواقف (الافتراضات) يمكن أن نبيّن أنها صادقة، ويمكن أيضا أن نبيّن أنها غير صادقة. هذا مجمل الجزء الثانى من الـ*پارمنيديس*.

يقول 'سقراط': إذا أخذنا الصور المعقولة فى ذاتها، عندئذ يكون أمرا مريعا بالفعل إن ظهر أن المماثل يمكن أن يكون فى ذات الوقت لاممائلا. الصور المعقولة من حيث هى لها وضوح ذاتى وليست قابلة للتناقض. لكنْ لا غرابة فى أن تظهر الصفات المعقولة المتضادّة فى نفس الشىء. أعتقد أن أفلاطون كان هنا يفكر فى المسألة المنطقية للجمع بين الصور، وهى مسألة انشغل بها فى فترته المتأخّرة. وبينما نرى فيما يلى مباشرة أن 'پارمنيديس' يتناول صياغات تجريبية مختلفة لفكرة حضور الصور المعقولة فى الأشياء المحدّدة فيبيّن عدم كفاية (عدم اتساق) تلك الصيغ، يبقى أمران لا ينتقص ذلك منهما: (1) لا غنى عن صور عالم المعقول لكل حوار عقلانى، كما يؤكّد 'پارمنيديس' عند نهاية هذه المناقشة (135 ب - جـ). (2) فكرة أن اجتماع الصور فى الأشياء يفسّر تجاور الصفات المتضادّة فى نفس الشىء، هذه الفكرة

لا هـى أخضِعت للتمحيص النقدى ولا طُوّرت هنـا بـل تظـل قائمـة فـى خلفيـة المناقشـة.

يقول ’سقراط‘ إن حضور الصور المعقولة أو اجتماعها مع الأشياء يزيح اعتراض زينو على التعدّد فى الأشياء. ودون إخضاع حقيقة أو معقولية الصور للمساءلة، يمضى ’پارمنيديس‘ إلى نقد فكرة حضور الصور أو اجتماعها مع الأشياء. يتوافق هذا تماما مع ما كنت أقول، بل هو مثال آخر لما كنت أقول. أنْ نرى هذا كنقد لموقف أفلاطون أو لعقيدته أو لنظريّته لا يتأتى إلا إذا افترضنا أن أفلاطون كان له موقف ثابت أو عقيدة أو نظرية بشأن علاقة الصور المعقولة بالأشياء. إننى أنكر ذلك. إننى فى الواقع أقول إن مجرّد الحديث عن ’علاقة‘ هنا يوقعنا فى المتاعب. الفهم – فعل العقل – هو كلٌّ. أن نتحدث عن علاقة يعنى تشظية الكل بخلق مجرّدات. إن لنا الحقّ فى خلق مجرّدات تشظّى الكلّ لنخدم أغراضنا النظرية؛ لكن أن نقتنع بالتشظية، أن نقبل المجرّدات على أنها على نحوٍ ما نهائية، هذا يعنى الوقوع فى الخطأ. هذا موضوع عالجته كثيرا حتى أنى لا أجدنى بحاجة لأن أتوسّع فيه هنا.

كان ’سقراط‘ قد بدأ بذكر التماثل والاختلاف والوحدة والتعدّد كأمثلة للصور، فيتساءل ’پارمنيديس‘ ما إذا كان سقراط يقول أيضا بصور للعدل والجمال والصلاح. – نعم. – وللإنسان والنار والماء؟ – يقول ’سقراط‘ إنه كثيرا ما تردّد فى القول بهذا. – وماذا عن الشَعر والطين والقذارة؟ – يستنكر ’سقراط‘ مجرّد السؤال عن هذا، فيوبّخه ’پارمنيديس‘: إن رفضه الإقرار بهذه الصور يرجع لصغر سنّه، فالفلسفة لم تتمكّن منه بعد بدرجة كافية (130 ب - هـ). — لعل أفلاطون كان، فى الجزء الأوّل من الـ*پارمنيديس* يستهدف بعض مجادلات ومناقشات تدور فى الأكاديميا. إذا كان الأمر كذلك، فلعله فى هذه الفقرة أراد أن يوعز بأن سقراط لم يشغل نفسه بمثل هذه المسألة لأن اهتمامه كان منحصرا فى المسائل الأخلاقية، إلا أننا إن أمعنّا النظر (وهنا أعترف مرّة أخرى بالذنب لاستخدامى لغة مغايرة للغة أفلاطون) فسنجد أننا كلما التقطنا شيئا من سديم معطيات التجربة المختلط فأعطيناه اسما نكون قد أوجدنا صورة معقولة.

لا يلقى ’پارمنيديس‘ عناءً فى تخطئة مختلف المجازات المستخدمة لتمثيل العلاقة بين الصور والأشياء (وما كان يمكن لهذا التمثيل أن يأتى إلا فى لغة المجاز). هذا جزء من درس الديالكتيك الذى قصد إليه أفلاطون فى هذه المحاورة. إننى لن أدخل فى تفاصيل الحُجج هنا بأكثر مما سأدخل فى تفاصيل

حُجج الجزء الثانى. لقد أعطانا الفلاسفة الأكاديميون أكثر مما يكفينا فى هذا المجال.

ولن أورد المزيد من التعليق على مناقشة الصور فى هذا الجزء من الـ *پارمنيديس* (باستثناء ما يسمّى بمسألة 'الرجل الثالث') إذ أننى قد أوضحت موقفى بما فيه الكفاية فى الفصل الأول، "الصور المعقولة". أكتفى بأن أتقدّم بملاحظتين موجزتين. أولا، لعلّ المسائل والأسئلة المطروحة هنا كانت مسائل وأسئلة أثيرت فى الأكاديميا وأوردها أفلاطون لمران عقول تلاميذه وقارئيه. ثانيا، كل المشكلات المحيطة بفكرة مشاركة الأشياء فى الصور تتبلور فيما يلى: كل اللغة مجاز (ومن هنا أقول إن كل الفكر أسطورى) فإذا ما ضغطنا على المجاز انكسر. هذا مبدأ يستغلّه المتجادلون بلا وعى كسلاح ضدّ خصومهم دون أن يدركوا أن السلاح نفسه يمكن أن يُستخدم بنفس الفاعلية ضدّ مواقفهم الخاصّة.

إننا فى الواقع نجد حل اللغز فيما يردّ به سقراط على الفور: "لكنْ، أيا پارمنيديس، ألا يمكن أن تكون كلٌّ من هذه الصور فكرة لا مكان لها غير العقل؟" (132 ب). لكن الكلمات التى يكتسيها هذا الرد الصحيح هى بالطبع، مثل كل الكلمات، مليئة بالمزالق، ويسمح أفلاطون لـ 'پارمنيديس' باستغلال هذه المزالق.

حُجج زينو لم تُظهر فحسب عوار كل صياغة لغوية بل أظهرت كذلك عوار وتناقض كل واقع محدّد. الجزء الأول من *الظواهر والحقيقة* *Appearance and Reality* كان يسكن فى كلمات زينو قبل أن يولد ف. هـ. برادلى F. H. Bradley بنحو أربعة وعشرين قرنا.

لقد قيل إن الديالكتيك السقراطى مستمدّ من ديالكتيك زينو. إننى لا أعتقد فحسب أن سقراط لم يكن بحاجة لسابقة زينو كى يطوّر أسلوبه الحوارى، ولكن حتى إن سلمنا بأن سقراط استعار منهج زينو، فعلينا أن ندرك أنه استخدمه لغرض يختلف جذريّا عن غرض زينو، إلى حدٍّ يجعل منه شيئا مختلفا تماما. كانت غاية زينو منطقية - ميتافيزيقية، بينما كانت غاية سقراط أخلاقية خالصة. لم يكن غرض سقراط أن يُظهر – إلا عَرَضا – تناقض المقولات أو عوار الموجودات، بل أن يزيل من عقولنا اضطراب القيم الأخلاقية والمبادئ التى تحكم الحياة الإنسانية. كان أفلاطون هو من عاد، فى الـ *پارمنيديس*'، إلى وضع الديالكتيك فى خدمة الأنطولوچيا.

المفارقة paradox هى الصدمة التى تعلن أن مفهوما ما قد استباح أن يضمّ إليه أرضا ليست له شرعا. أو، إذا لجأنا لمجاز آخر قد نقول: كل مفهوم أسطورة؛ حين ينسى الاتّضاع الملائم لخوائه، يكشف له العقل أنه ليس إلا فقاعة تنفجر بصوت عالٍ. من ألغاز زينو إلى 'الرجل الثالث' إلى مفارقة رسلRussell's paradox وما وراء ذلك، لن نجد شيئا غير أساطير فكرية تعدّت الحدود التى تخصّها.

الرجل الثالث

فى فقرة قصيرة فى 132- أ- ب يصوغ 'پارمنيديس' لغزًا عُرف فيما بعد، بفضل أرسطو، باسم معضلة 'الرجل الثالث'، معضلة استنفدت من وقت وجهد الباحثين أكثر كثيرا مما نالته منهم مسائل أكثر أهمية. ها هى الفقرة (فى الأصل الإنجليزى أوردتها فى ترجمة كورنفورد Cornford):

> ما قولك فى هذا؟ إننى أتصوّر أن الأساس لقولك بصورة مفردة فى كل حالة هو هذا: حين يبدو لك العديد من أشياء كلّ منها كبير، أحسب أنه يبدو لك أن هناك صفة واحدة هى هى نفسها فى جميعها؛ وعليه فإنك تعتقد أن الكبر هو شىء واحد.
>
> أجاب: هذا صحيح.
>
> ماذا عن الكبر ذاته والأشياء الأخرى الكبيرة، لو أنك نظرت إليها كلها هكذا بعين عقلك؟ ألا تظهر لنا عندئذ وحدة أخرى — كبر بفضله تبدو كلها كبيرة؟
>
> يبدو أن الأمر كذلك.
>
> إذن ستظهر لنا صورة كبر أخرى بجانب الكبر ذاته والأشياء التى تشترك فى الكبر؛ ومن جديد، تنتشر فوق كل هذا صورة كبر أخرى تجعل الكل كبيرا. وهكذا فإن كلا من صورك لن تبقى واحدة بل تتعدّد إلى ما لا نهاية.

يكمن السرّ فى الكلمات: ماذا عن الكبر ذاته والأشياء الأخرى الكبيرة، لو أنك نظرت إليها كلها هكذا بعين عقلك؟ *ti d' auto to mega kai talla ta megala, ean hôsautôs têi psuchêi epi panta idêis* — أو على الأخصّ هذه العبارة الأخيرة لو أنك نظرت إليها كلها هكذا بعين عقلك؟ *ean*

hôsautôs têi psuchêi epi panta idêis: يكمن الخطأ فى مَوضعة الصورة المعقولة (إعطاء الصورة المعقولة موضوعيّة) objectifying وجعلها تصطفّ مع الظواهر المحدّدة كشيء يخضع لملاحظة العقل. الصورة المعقولة هى العقل ذاته فاعلا فى فعل ملاحظة الأشياء؛ هى نفسها فاعلية العقل إذ يضفى المعنى على الأشياء بأن يلحقها بذاته تحت صورة من خلق ذاته. الصورة ليست موضوعا object أو شيئا يمكن أبدا أن يُموضع be objectified. إنها المعنى، معنى كل كينونته وكل حقيقته وَمْضَةٌ فى فاعلية العقل المبدعة.

مرّ اللغز الذى حوته هذه الأسطر القليلة بتحوّلات عديدة، من معضلة الارتداد اللانهائى infinite regress، إلى 'الرجل الثالث'، إلى معضلة الإحالة الذاتية self-predication الحديثة. لكن عُقدتها ظلت دائما هى نفس العقدة. إذا لم نقف عند الوضوح الذاتى للفكرة، عند مقولة سقراط 'الساذجة': "كل ما هو جميل هو جميل بالجمال"، فإننا ننزلق إلى متاهة من الزيف. حين حلّ برتراند رسل Bertrand Russell 'المفارقة' التى اكتشفها هو نفسه فى نظرية جوتلوب فريجة Gottlob Frege، لم يكن حله إلا صيغة مقيّدة من المبدأ السقراطى، فاقتراح سلسلة مَرْتَبية من العبارات a hierarchy of sentences يعنى فى جوهره أننا عند كل مرحلة أو مستوى محدّد من التنظير، علينا أن نقف عند أنماط Types تؤخذ باعتبارها نهائية فى ذلك المستوى أو بالنسبة لذلك المستوى.

كان أفلاطون يدرك تماما الخطأ فى حجّة 'پارمنيديس'. فى *الجمهورية* 597 - جـ حيث يشرح لماذا لم يكن ممكنا أن يصنع الله صورتين من السرير، يقول: لو أن الله خلق صورتين من السرير لظهرت أيضا صورة أخرى تتبدّى صفتها فى تلكما الصورتين، ولكانت تلك الصفة هى 'السرير' الذى هو كائن حقّا، 'السرير' الحقيقى، لا الصورتان الأوليان، *kai eiê an ho estin klinê ekeinê all' ouch hai duo*. الصورة ليست شيئا على مستوى الأشياء المحدّدة التى توجد فى العالم، بل الصفة المعقولة التى فى العقل، سواء كان عقل الله أم عقل كائن إنسانى، فالمعقول هو الحقيقى، الحقيقة الوحيدة.

الجزء الثانى

الجزء الثانى من الـ*پارمنيديس* هو بأكمله كما يصفه أفلاطون فى صراحة ووضوح، مرانٌ فى الديالكتيك (بالمعنى الوارد فى *الجمهورية*) — مران يراد

بـه إبـراز درس الـديالكتيك الجـوهرى المـزدوج: (1) علـى البعـد المنطقـى، لا مقولـة محدّدة هى صادقة ببساطة؛ لا مقولـة محدّدة يجوز أن يباح لها أن تزهو بادّعاء أنها نهائية، ذلك زهو قاتل؛ إن فعلتْ فيمكن دائما إظهار زيفها؛ كى نفهم أى مقولـة علينـا أن ننتبـه لـيس فقط إلـى مـا تقول بل أيضـا إلـى مـا لا تقول. (2) علـى البعد الميتـافيزيقي، لا شـيء معيّنـا، محـدودا، محدّدا، يجوز لـه أن يدّعى ببساطة أنه كائن؛ فى ذاته وبذاته لا يمكن أن تكون لـه معقوليـة الحقيقة؛ يمكن دائما أن نسائله: "من أين أنت ولأى غايـة أنت؟"؛ كى يتبرّر[67] لا بد لواقعيته المعيّنة، المحدودة، المحدّدة أن تنمحى فى ما ليس هو. كل هذا ليس إلا نبتا لبذرة الحوار السقراطى. كل ما يتحفنا به الباحثون من مناقشات وتحليلات وانتقادات لفرضيّات ومحاجّات الجزء الثانى من الـ*پارمنيديس* هو لعبة ذهنية جيّدة، ولكنْ حين يُظنّ أن كل ذلك يكشف (أو، فى أكثر الحـالات، يبيد) معنى أو جوهر الـ*پارمنيديس* (أو أىٍّ من محاورات أفلاطون) فإنها تكون أسوأ من مجرّد كونها بلا فائدة: إنها تكون قاتلة. إنهم يشُقّون القشرة، ثم يعودون فيشُقّون ما شقّوا من القشور، فـإذا بلُبّ الحَبّـة قد تبـدّد. الوسيلة الوحيـدة لاكتسـاب الحَبّـة كاملـة أن نزرعها فى عقل فاعل حىّ لتزهر وتحمل ثمرًا لا يستطيع المتبحّرون فى العلم أن يتبيّنـوه مهمـا تمـادوا فـى تشريحها ومهمـا تحت مجهر منطقـى بـالغ القـوّة فحصوها.

أستطيع أن أفهم كيف وجد أفلوطين Plotinus فلسفته كاملة بين سطور الـ*پارمنيديس*. أنا أيضا شاطرت أفلوطين تجربته. لكنْ لا رغبة لى فى أن أقدّم هنا صياغتى الخاصّة للـ*پارمنيديس*. البـاب الثانى من *Let Us Philosophize* بأكمله هو ذلك ولا شىء غير ذلك.

كـان خطـأ الأفلاطـونيين الجـدد Neoplatonists، وربمـا خطـأ أفلـوطين نفسه، أنهم حاولوا أن يعطوا ثباتًا لبصائر لم يكن من الممكن أن تجد تعبيرا إلا فـى مجـاز شـارد أو محاجّـة تدمّر ذاتهـا بـذاتها. كـان ينبغـى لهـم أن يتعلموا من أفلاطـون، خاصّـة من *الجمهوريـة* ومـن الـ*پارمنيديس* ذاتهـا، أنـه لا يمكـن لأى

---

(67) أستعير هذا التعبير من مصطلح المسيحية. ولم لا؟ فى المسيحية كما فى الإسلام والبوذية والهندوكية مفاهيم ومصطلحات ثرية، تَكسب اللغة كثيرا باستخدامها محرّرة من ارتباطاتها العقائدية، والتحرّج من استيعاب هذه المفاهيم والمصطلحات فى لغة الأدب هو رضوخ لاعقلانى لاعتبارات لاعقلانية. إذا كان لنا أن نوسّع آفاقنا الفكرية باستحداث مفاهيم جديدة، فعلينا أن نأتى لهذه المفاهيم بكسائها اللفظى من أى مصدر متاح بلا وجل ولا حساسية.

صياغة فكرية محدّدة أن تزعم لنفسها صحّة نهائية. يشير ف. م. كورنفورد F. M. Cornford إلى "سراب تصوّف الأفلاطونية الجديدة" (المقدّمة، صفحة vi). لا يكون التصوّف سرابا إلا حين يسعى لأن يكون نهائيّا، عندئذ يكون مجاز السراب ملائما تماما؛ لكنه لا يكون كذلك حين يكون سعيا لبصيرة، فهو آنذاك يرتوى من ينبوع الـ حقيقة.

على امتداد محاجّات الجزء الثانى من الـ*پارمنيديس* نلقى عبارات مثل 'بمعنى ما'، 'لكنْ ليس بكل معنى'، 'من حيث هو'، 'فى حدود كذا'، ويستخدم أريستوتيليس الصغير فى ردوده عبارات مثل 'يبدو أن الحُجّة تقود لتلك النتيجة'، 'يبدو أن من الممكن المحاجّة على ذلك النحو'. هذا جزء أصيل من درس المحاورة. المحاورة كلها يمكن أن تعتبر تحذيرا مما أسميته فى موضع آخر بغدر الكلمات. ليست هناك أى مقولة، مهما بذلنا من عناية فى صياغتها، مهما حرصنا على إحاطتها بالاشتراطات والتكييفات، يمكن أن نقبلها دون تحفّظ.

هكذا، إذا أسلمنا عقلنا الحى دون تحفظ للكلمات أو لمنطق يغفل عن حدوده التى لا مهرب منها، فسنجد عندئذ، كما تقول الـ*پارمنيديس* فى الختام (166 جـ)، أنه أيّا ما افترضنا أنه كائن أو غير كائن، فسيبدو أن كلا من الواحد والمتعدّد سيكون بالنسبة لذاته، وأن كلا منهما سيكون بالنسبة للآخر، كلّ شىء ولا شىء.

الفصل التاسع
نظرية المعرفة

1

فى المحاورات الباكرة نجد سقراط يبحث فى طبيعة هذه الفضيلة أو تلك. ورغم أن البحث لا ينتهى أبدا إلى نتيجة محدّدة، فإن التمحيص يشير المرّة تلو المرّة إلى وحدة كل الفضائل وإلى معادلة الفضيلة بالمعرفة. عندئذ يثار السؤال: أىّ معرفة — معرفة ماذا؟ لكننا لا نجده فى أىّ موضع فى المحاورات الباكرة يبحث بشكل مباشر فى طبيعة المعرفة. فى الـ*مينون* نجد أفلاطون يعرض عناصر من نظريته الخاصّة فى المعرفة، لكنْ حتى فى الـ*مينون* يأتى البحث فى المعرفة غير مباشر، فموضوع البحث هناك هو قابلية الفضيلة للتعلم وكيفية الوصول إلى المعرفة التى نسعى إليها. والسؤال المطروح للبحث فى *الجمهورية* (حيث نجد أكمل عرض لإپيستيمولوچيا أفلاطون الأونطولوچية الناضجة) ليس هو 'ما المعرفة؟' بل 'أىّ معرفة يسعى إليها الفيلسوف؟' وحين يثار السؤال أخيرا فى الـ*ثيايتيتوس* فالبحث لا يمضى بالطريقة السقراطية المعهودة. وعلى هذا، فرغم أننا لا نكاد نمرّ بصفحتين من المحاورات الباكرة دون أن نصادف كلمة المعرفة *epistêmê* أو بعض مرادفاتها أو مشتقّاتها، فإننا لا نلقى السؤال المباشر 'ما المعرفة؟' حتى نصل إلى الـ*ثياتيتوس*. المعرفة التى نجدنا معنيين بها هنا لا هى المعرفة التى هى واحدة مع الفضيلة التى تشغل المحاورات الباكرة ولا هى معرفة *الجمهورية* المقترنة بلا انفصام بالـحقيقة،

إنما هى النوع الأكثر تواضعا الذى لا يستغنى عنه أيّنا، من أكثرنا جهلا إلى أرفعنا علما، فى حياتنا الدنيويّة.

2

ربما كانت الـ*مينون* هى أول معالجة مباشرة من جانب أفلاطون لمسألة المعرفة. فى الـ*بروتاجوراس* طرحت مسألة قابلية الفضيلة للتعلم وعولجت من عدّة جوانب، بدون التساؤل عن طبيعة المعرفة من حيث هى. إننى أغامر بالقول بأن أفلاطون عند هذه النقطة أثار السؤال وبدأ يكوّن إجابته الخاصّة له. هكذا نجده فى الـ*مينون* يقدّم، أولا، نظرية التذكر، جاعلا من "حكاية حكاها كهنة وكاهنات" رداءً يكسو بصيرة سقراط المنبئة بأن كل معرفة حقّة تنبع من داخل العقل؛ ثم يقدّم فكرة البحث بوسيلة الافتراضات، تنظيرًا لطريقة الحوار السقراطى (ويطوّر نظرية المنهج هذه إضافيًا فى الـ*فايدون*)؛ ثم يميّز بين المعرفة الحقة *epistêmê* والظنّ الصحيح *orthê doxa*، وهو التمييز الذى يصوغه فى *الجمهورية* فى شكل الخط المنقسم.

السؤال الذى يطرحه مينون – ما إذا كانت الفضيلة تكتسب بالتلقين أم بالمران أم بالطبيعة أم بوسيلة أخرى – هو فى الواقع سؤال محورى يظل يعاود الإطلال على امتداد المحاورات، والإجابة، وهى ليست إجابة بسيطة بل إجابة مركبة، علينا أن نجمعها من أعمال أفلاطون ككلّ. لكنْ فى الـ*مينون* ذاتها يزاح السؤال جانبا على الفور ويُستبدل بالسؤال: ما الفضيلة؟ الذى يُنتج محاورة 'تعريف' مصغّرة، فيها كلّ السمات المميّزة التى نجدها فى محاورات 'التعريف' الباكرة، مضغوطة فى بضع صفحات، قبل أن يزاح هذا السؤال بدوره جانبا ليفسح المكان للسؤال عن كيفية وصولنا لأى معرفة على الإطلاق.

فى الـ*مينون* تأتى أسطورة التناسخ، حاوية مبدأ التذكّر، كحلّ لأحجية التعلّم. الأسطورة "حكاية حكاها كهنة وكاهنات"، والمبدأ أمثولة لا تقول أكثر من أن 'المعرفة' نستخرجها من أعماق عقولنا —– لك أن تقول إنها أودِعت هناك فى حياة سابقة، ولك أن تقول إنها هناك لأن عقلك يضرب بجذوره فى الحقيقة النهائية: كلا الصيغتين أسطورة، وكلاهما تعبير عن بصيرة – هى كل ما يهمّ سقراط – فحواها أن نوع 'المعرفة' التى تعنينا تحديدا بوصفنا كائنات إنسانية لا يأتى من أى مكان 'هناك بالخارج' بل يأتى من 'هنا بالداخل'.

3

فى الـ*فايدون* نجد مزجا تامّا بين عناصر سقراطية وأخرى أفلاطونية. سأتناول هنا ما يتعلق بمسألة المعرفة دون التعرّض للسؤال الحرج عما يخصّ كلاًّ منهما.

إننا، كما يمكننا أن نتعلم بسهولة من المحاورات الباكرة، لا ندرك الحقيقة، *ousia*، بحواسّنا البدنية بل بالعقل الخالص: المعرفة هى معرفة الصورة، المفهوم، *eidos*، *idea* : العدل، الخير، الكبر (الحجم)، الصحة، القوة، هذه كلها تعقل لكنها لا تحَسّ، ولو أن الحالات التى تتمثل فيها هى طبعا محسوسة: الجسد يعوقنا عن إدراك الحقيقة، *to alêthes*، فحين يعتلّ الجسد يتعطل سعينا لما هو حقيقى، *to on*؛ لبلوغ المعرفة يلزم للروح (العقل) أن تنصرف إلى ذاتها، وتعمل على أن تنعزل عن الجسد إلى أبعد حدّ ممكن؛ فالحقيقة خالصة لا ينالها إلا العقل الخالص.

إن مرأى أعواد أو أحجار متساوية بالكاد أو حتى غير متساوية يطلق فى عقولنا مفهوم المتساوى، لكن المفهوم مختلف فى طبيعته عن الأعواد أو الأحجار. حتى إنْ افترضنا أننا قد نصادف أشياء متساوية تماما فى العالم المحسوس – غاضّين النظر عن مبدأ تطابق اللامتمايز identity of indiscernibles والمبدأ الأفلاطونى القائل بالعوار الحتمى لكل ظواهر الواقع – فحتى فى تلك الحالة الافتراضية لن نلقى أبدا المتساوى فى ذاته *auto to ison* (التساوى خالصا بسيطا) فى أى مكان غير العقل. 'التجريد' الأرسطى Aristotelian abstraction لا يفعل غير أن يستر السر بحجاب إذ يعطيه اسما: تحت صَدَفة 'التجريد' الميتة تقبع الحقيقة الحية لتَكوّن المفاهيم، خلق الصورة التى تعطى محتوى التجربة المعطى معنى.

الصور المعقولة متأصلة فى العقل بمعنى أن العقل هو منبعها وموطنها. لا شىء ينشئها غير العقل. إنها ليست 'الأفكار الفطريّة' الديكارتية Cartesian 'innate ideas'. معرفة الأشياء المحسوسة ليست مستقلة عن التجربة. إنها دائما تبدأ من التجربة. "إننا متفقون أيضا على هذا، إننا لم نحصل على هذه الفكرة، وما كان يمكن أن نحصل عليها، إلا بالبصر أو اللمس أو أى حاسّة أخرى من الحواسّ" (*فايدون*، 75 أ). هكذا يؤكد أفلاطون فى وضوح أن التجربة الحسّية هى 'مصدر' كل أفكارنا الأولية. كان لوك Locke على

صواب فى معارضته لديكارت Descartes فى هذا. ولكن رغم أن الحواسّ تمدّنا بكل محتوى التجربة المعطَى، فإن ذلك المحتوى يظل أخرس ويظل غارقا فى ظلام إذا لم يصعد به العقل إلى رحابه المضيئة حيث الأنساق المعقولة. إننى لا أقول مع مور Moore إننا ندرك معطيات الحسّ، بل أقول إن عندنا معطيات حسّية ونحن ندرك موضوع الحسّ بفعل عقلى ينحت الموضوع من الكلّ التجريبى[68] المتصل اللامتمايز the continuum of experience. نحن هنا نتحدّث عن المعرفة الإمبريقية empirical، التى تشكّل الأرضية لكل معرفة؛ لكن العقل بعد ذلك ينشئ مفاهيم من المرتبة الثانية ومن المرتبة الثالثة، هى مفاهيم العقل الخالص. فى أعلى مراقى الفكر حيث نعنى بأعظم ما يهمنا ككائنات إنسانية، لا نتعامل مع غير المفاهيم الخالصة التى ينشئها العقل وحده.

ما هو جوهرى هنا هو تأسيس التمييز بين عالم الأشياء المقدّمة لنا فى تجربتنا وعالم المعقول، عالم العقل الذى ينشئ الصور التى تعطى معنى للأشياء. هذا التمييز أضحى مستقرّا بتراثنا العقلى إلى حدّ أننا نقف أمام هذا الجزء من الـ*فايدون* ونتسائل فى حيرة: ما الذى يحاول أفلاطون أن يقدّم دليلا عليه هنا؟ أفلاطون لا يقدّم دليلا على شىء هنا، إنه يقدّم لنا مفهوم عالم المعقول، هذا المفهوم الذى ندين به فى المكان الأول لسقراط والذى أصبحنا نأخذه كشىء مسلَم به حتى إننا نظنّ أن بمقدورنا أن ننساه ونقول إن ما هو معطًى موضوعيّا هو كل ما هنالك. المعطى موضوعيا لن يعطينا أبدا القيَم، ولن يقول لنا أبدا ما هو صواب وما هو خطأ أخلاقيّا. حين اختزل لوك Locke كل ما هو كائن فى المعطَى موضوعيّا، لم يلبث هيوم Hume أن استخرج، وعن حقّ، النتيجة: الوقائع لن تنتج أبدا المعايير، فعل الكينونة ''is'' لا يترتب عليه أبدا فعل الوجوب ''ought''. أين إذن نجد المعايير؟ لن نجدها إلا فى العقل، من خلق العقل. من أين تستمدّ صلاحيتها؟ من حقيقة العقل الفاعل الخلّاق بوصفه قاعدة ونبع قيمتنا الحقة وتميّزنا الحقّ.

فى الـ*فايدون* نجد بادرة المبدأ الذى يزدهر فى *الجمهورية*: إن مسيرة الفيلسوف نحو إدراك الحقيقة هى فى جوهرها تقدّم متواصل نحو أن يماثل الفيلسوف تلك الحقيقة؛ حين يترعرع فينا نحن أنفسنا الحقيقى والإلهى ندرك

---

[68] أرى أننا بحاجة لاستحداث هذا اللفظ منسوبا إلى التجربة experience، تمييزا لهذا المعنى عن التجريبى، منسوبا إلى التجريب experimentation.

الحقيقى والإلهى؛ بعبارة أخرى، إذ ينتعش وعينا[69] بالحقيقى فينا، بحقيقتنا الذاتية، نعرف الحقيقة. هذه هى نفس البصيرة التى نجد تعبيرا عنها فى الصعود التصوّفي الذى تحدّثنا عنه *المأدبة*: إنه صعود يبدأ ويكتمل كاملا خالصا فى العقل، وتُتوّجه رؤية جمال مطلق، كما تتوّج الصعود فى *الجمهورية* رؤية خير مطلق — إذ أن الجمال والخير والحقّ أسماء (وجوه) للـ حقيقة الواحدة التى تسمو على كل الصور المحدّدة.

هذه هى الرسالة الأساسية للـ *فايدون*، التى بقيت لبّ وقلب كل فكر أفلاطون حتى النهاية. فى المحاورات المتأخّرة يفحص أفلاطون مسائل معيّنة لا تؤثّر على النظرة العامة على أى نحو.

4

الإضافة الخاصة التى تقدّمها *الجمهورية* لنظرية المعرفة نجدها ملخّصة مركزة فى شكل الخط المنقسم، ومضمون الخط المنقسم نجده مجسّما فى أمثولة الكهف الشهيرة. المبدأ الأساسى الذى تستند إليه كل فلسفة *الجمهورية* هو أن المعرفة والحقيقة جانبان لشىء واحد، بحيث إن ما هو حقيقى تماما – وما هو حقيقى تماما وحده – قابل لأن يُعرف تماما، وما له نصيب منقوص من الحقيقة يمكن فقط أن يُعرف معرفة منقوصة.

وبناء على هذا فهناك نوعان أو مستويان رئيسيان من المعرفة. (1) المعرفة عن طريق الحواسّ البدنية هى معرفة عن الصيرورة *peri genesin*، تُنتج الظنّ *doxa* (أو الاعتقاد *pistis*) ولا يمكن أبدا أن تتجاوز الظنّ. (2) المعرفة عن طريق العقل الخالص هى معرفة عن الكينونة *peri ousian* (*الجمهورية*، 534 أ). كل من هذين القسمين ينقسم إلى جزئين، فنجد عندنا أربعة مستويات من المعرفة تمثّلها الأقسام الأربعة للخط المنقسم. "فى مقابلة هذه الأقسام، قُل إن هناك أربع حالات تحدث فى العقل *psuchê*: العقل الفاعل *noêsis* عند أعلى مستوى؛ الفكر *dianoia* فى المستوى الثانى؛ وفى

([69]) وعى بالمعنى كمعنى، وليس وعيا بمُعطى، فالفهم ذاتى تماما وليس موضوعيًا.

المستوى الثالث الاعتقاد *pistis*؛ وعند أدنى مستوى الوهم *eikasia*" (*الجمهورية*، 511 د-هـ).

دعونى أضِف (متجاوزا فى ذلك أفلاطون فى التعبير ولكن ليس، على ما أعتقد، فى الجوهر) أن المعرفة عن الكينونة *peri ousian* لا تنتج أى مقولات صدق موضوعية محدّدة. إنها ليست معرفة واقعية. ممارستها هى فاعلية عقلية *noêsis*، *phronêsis* ، وتلك الممارسة هى حياة العقل *nous*، هى فاعلية العقل الخلّاق، وتلك أعلى مراتب الفهم التى يمكن لنا أن نحظى بها، ولأنها لا يمكن أبدا أن تعطينا معرفة واقعية، فإن تلك الحكمة الأعلى، التى تجد كمالها فى الحفاظ على سلامة ونزاهة العقل، تعادل الاعتراف بالجهل. (انظر الفصل السادس، "المعرفة والحقيقة") .

5

حين نشرت ترجمة ف. م. كورنفورد F. M. Cornford المصحوبة بتعليق جار على الـ*ثيايتيتوس* والـ*سوفيست* تحت عنوان *نظرية أفلاطون فى المعرفة* (1935) *Plato's Theory of Knowledge*، تنصّل كورنفورد ضمنيًا فى التصدير Preface من المسئولية عن العنوان. وكان محِقا فى ذلك. إذا كان لنا أن نبحث عن نظرية لأفلاطون فى المعرفة، فعلينا أن ننقب عنها فى كل أعماله، ومع ما للـ*ثيايتيتوس* والـ*سوفيست* من أهمية لا شك فيها، فلن نجد هناك أساسيات أو أهم عناصر – دع عنك من أن نقول كل – 'نظرية المعرفة' عند أفلاطون.

كما يقول كورنفورد فى المقدّمة، "تصوغ الـ*ثيايتيتوس* وتمحّص ادعاء الحواس أنها تنتج معرفة. تتحرّك المناقشة فى عالم التجربة وتثبت أننا لو أخرجنا من حسابنا عالم الكينونة الحقّة، فلا يمكننا أن نستمدّ المعرفة من التجربة الحسّية" (صفحة 7). فى الـ*پارمنيديس* نجد پارمنيديس يؤكد هذا فى أوضح عبارة عند ختام الجزء الأول من المحاورة. وهذا ما نستطيع أن نتعلّمه أيضا من الـ*فايدون* و *الجمهورية*. 'المعرفة' التى تعطينا إياها التجربة الحسّية تتأرجح فى الخط المنقسم بين القسم الأعلى من المستوى الأدنى والقسم الأدنى من المستوى الأعلى، لكنْ لا يمكنها أن تعلو فوق ذلك.

فى الصفحات الافتتاحية من الـ*ثيايتيتوس* يزعم سقراط زعمه الشهير بأنه يمارس فنّ القابلة (التوليد). يلفت كورنفورد انتباهنا (صفحة 27) إلى التشابه

بين الجزء التمهيدى فى الـ*مينون* حيث ترد 'نظرية' التذكر والجزء التمهيدى من الـ*ثياتيتوس* حيث يرد تشبيه فن القابلة. ألا يوحى لنا ذلك بأن 'نظرية' التذكر، مثلها مثل تشبيه التوليد، ليست إلا تعبيرا رمزيّا عن الحقيقة الواحدة التى كان سقراط يوقن بها، حقيقة أن كل المعرفة تنبع من العقل؟ من الجائز أن يكون أفلاطون قد استهوته عقيدة تناسخ الأرواح الأورفية-الفيثاغورية ووجد فيها تفسيرا مقبولا أو على أى حال تمثيلا ملائما للبصيرة السقراطية، لكنه فى تشبيه التوليد كان قد وقع على صورة مجازية أصدق تعبيرا عن الفكرة الفلسفية.

يرى ريتشارد كراوت Richard Kraut فى دور القابلة الفكرية الذى يتّخذه سقراط فى الـ*ثياتيتوس* اتّجاها جديدا "فى الهيكلة الدرامية فى محاورات الفترة الوسيطة" (*The Cambridge Companion to Plato*، 1992، ed. Richard Kraut، p.17) . أعتقد أن فى القول باتجاه جديد مغالاة. على امتداد المحاورات الباكرة يؤدّى سقراط دور القابلة، يساعد محاوريه على ولادة أفكارهم. وفى المحاورات التى تعتبر سابقة على الـ*ثياتيتوس* يتكرر استخدام سقراط للغة وتشبيهات الجنس والإنجاب. الأمثلة أكثر من أن أحصيها. فى مسرحية أريستوفانيس Aristophanes يشكو طالب من أن شخصا ما يدقّ الباب قد أجهض فكرته، مما يوحىَ بأنَ استخدام تشبيه القابلة كان مألوفا عند سقراط (*السُحب*، 137). فإذا خطر لأفلاطون فى الـ*ثياتيتوس* أن يلهو بأن يربط بين هذا وما ورثه سقراط عن أمه، فلست أرى كيف يشكّل ذلك اتّجاها جديدا.

بعد الحديث التمهيدى، يجد سقراط طريقه لطرح السؤال: ما المعرفة؟ وكما فى المحاورات الباكرة نجد أمامنا مفهوما عريضا جدّا للمعرفة. الهندسة والفلك، مهنة الطبيب وحرفة الصانع، كل هذا حكمة *sophia*، والحكمة هى أيضا المعرفة *epistêmê*. فما هى هذه المعرفة؟

فى 151- د - هـ يتقدّم الصبى ثياتيتوس بأول إجابة جادة عن السؤال: "يبدو لى أن من يعرف يحسّ (يدرك *aisthanesthai*) ذاك الذى يعرفه، وفيما يبدو لى الآن، ليست المعرفة شيئا غير الحسّ (الإدراك *aisthêsis*). يسارع سقراط بأن يعادل هذا الموقف بمبدأ بروتاجوراس القائل بأن الإنسان هو المعيار لكل شيء، لما يكون هو معيار أنه كائن، ولما لا يكون هو معيار أنه غير كائن (152 أ). وبعد قليل يربط هذا الموقف أيضا بمبدأ هيراكليتوس Heraclitus القائل بأن كل شيء فى صيرورة دائمة. (يبدو أن أفلاطون يفعل هذا لأنه يحتاج أن يستخدم مبدأ الصيرورة فى نظرية الإدراك الحسّى التى يزمع أن يقدّمها.)

الإدراك الحسّى – كتجربة وكمحتوى للتجربة – هو نتاج. ليس فى عالم الظواهر أىّ حدث بسيط. كل إحساس هو نتاج اقتران عدّة عوامل: قد ترجع هذه العوامل جزئيًا للشخص المدرك وجزئيًا للعالم المحيط به، أو قد يكون مقرّها فى جسد المدرك. نستطيع أن نميّز فى الناتج – الإدراك، الذى هو كلٌّ واحد – بعدا ذاتيا وبعدا موضوعيا. يمكننا أن نراقب البعد الذاتى بطرق مختلفة، فنحدّد الظروف (الاشتراطات) التى ينتج عنها إحساس معيّن، لكن الجانب الذاتى لا يمكن معادلته بتلك الظروف (الاشتراطات) ولا يمكن على الاطلاق جعله موضوعيا.

"هذا الذى تسمّيه باللون الأبيض ليس فى ذاته شيئا خارج عينيك ولا هو فى عينيك، ولا يجب أن تخصّه بمكان خاصّ به" (153 د - هـ). الكل المتكامل وحده حقيقى. اللون ليس فى الزهرة ولا هو فى عينك ولا هو فى مخّك، اللون أحد أوجه الكل، والشىء الوحيد الذى يحتضن ذلك الكل هو عقلك. فلسفة باركلى Berkeley تعبّر عن نفس هذه البصيرة.(70)

فى 154- ب -15- د يثير سقراط بعض الإشكالات التى نلاقيها حين ننظر – على أساس فرضية پروتاجوراس – فى الأحجام والأعداد منسوبة الواحد منها للآخر. يقول كورنفورد عن هذه 'الألغاز' "إن ارتباطها بسياقها لا يبدو واضحا. وليس من السهل أن نفهم لماذا يجد فيها أى أحد ما يحيّر" (صفحة 41). إننى، على العكس من ذلك، أجد فى هذه الفقرة دعما ذا مغزى لمبدأ أنّ لا شىء محدّدا أو فعليًا هو كائن فى ذاته وبذاته. كل شىء تتحقّق كينونته فى سياق، فى موقف نأخذه لغرضنا الراهن باعتباره كلا؛ وحيث أن الموقف – ككل شىء فعلى – فى تغيّر دائم، فالشىء المحدّد الذى يتضمّنه ذلك السياق هو دائما فى حال صيرورة إلى غير ما هو. حين يقول سقراط: "هل تفهم الآن لماذا يكون الأمر هكذا، وفقًا لما نزعم أنه ما كان پروتاجوراس يعنى؟" فهو يقصد أن الأمور لا بدّ أن تكون هكذا ما دمنا نتّخذ من الظواهر موضوعًا للمعرفة.

على مستوى أبسط يمكننا النظر إلى هذه الفقرة على أنها واحدة من تلك المعضلات التحايلية التى يبثّها أفلاطون فى ثنايا أعماله تاركا لقرّائه أن يحلّوها بأنفسهم — فى هذه الحالة بإرساء التمييز بين الصفة (الكيف) والإضافة quality and relation.

---

(70) أعتقد أن هذا المعنى نفسه هو ما قصد إليه وايتهيد Whitehead بمفهوم الحدث event فى فلسفته.

هذا لا يتناقض مع الـ*فايدون* (مع الاعتذار لكورنفورد، صفحة 44)، ولا يستدعى أن نعتبر موقف الـ*فايدون* خاطئا. الحدود النسبية relative terms باعتبارها مفاهيم متمثلة فى طرفَىْ العلاقة النسبية the relata – أو بتعبير أدق، الحدود النسبية باعتبارها تبطِن زوجا من مفهومين ضدّين كلٌّ منهما يتمثل فى أحد طرفىْ العلاقة النسبية — هذه نظرية – أو قل هذا منطق – ليس بأسوأ، كما أنه ليس بأحسن، من نظرية 'القوى' ''forces'' التى يستخدمها علماؤنا وهم راضون كل الرضا. كوننا قد أصبحنا نملك مفهوم الإضافة relation بين طرفىْ العلاقة النسبية relata لا يبرّر أن نخطئ النظرة السابقة للإضافات relations كصفات، تماما كما أن نظرية كوپرنيكوس Copernicus لا تخطّئ وعينا الحسّى الساذج بمسيرة الشمس اليومية حول الأرض.

ينبغى، فيما أعتقد، أن نميّز بين عنصرين فى نظرية الإدراك الحسّى المطروحة فى 155- د -157- جـ: (1) العنصر الفلسفى الذى يقرّر سيولة (صيرورة) كل الأشياء فى عالم الواقع وتشابكها بلا انفصال. (2) عنصر فيزيقى- فزيولوچى، هو فرضية علمية (لا بالمعنى الأفلاطونى للكلمة بل بالمعنى الحديث). العنصر الأول يمنحنا بصيرة فلسفية أصيلة وقيّمة. أما العنصر الثانى فأمر تقديره متروك لمؤرّخى العلوم.

فى 157- د يسأل سقراط ثيايتيتوس ما إذا كان راضيا عن القول بأنْ ليس من كائن حسن أو جميل أو ما شئت من الصفات، إنما هناك دائما فقط ما هو صائر لأن يكون حسنا أو جميلا أو ما شئت. يشير هذا بوضوح إلى أن المناقشة السابقة كانت تنحصر فى نطاق الإدراك الحسّى للأشياء المحدّدة داخل مجال الصيرورة. فى هذه الحدود، قد يُعَدّ البيان المطروح مُرضيا؛ ولكنْ، كما يتّضح مما يلى، فإن مثل هذا الإدراك الحسّى لا يُنتج معرفة بالمعنى الصحيح. إن المسار process الذى يؤدّى لأن يصير الشىء كذا أو كذا يصف، لكنه لا يفسّر، كيف يكون الشىء بهذه الصفة أو تلك. الوصف الاختزالى reductionist لا يضفى على الشىء معقولية. وعلى هذا فبيان صيرورة الشىء إلى كذا أو كذا لا يحل محل قول سقراط 'الساذج': بالجمال يكون كل ما هو جميل جميلا. ولا هو يحل محل تعليل الـ*فايدون* للصيرورة والتغيير من منظور تقدّم وانسحاب أو فناء الصور، فبيان الـ*فايدون* كان خاصّا بمجال الفهم. التعرّض للنار يجعل الحديد ساخنا: هذه جزئية من معرفة إمپريقية ذات أهمية عملية كبرى، لكنها فى مثل ظلام تعويذة سحرية. بدون مفاهيم 'النار'، 'التعرّض'، 'الحرارة'، وهذه كلها من مواليد العقل، فإن مجرّد النطق بتلك العبارة لا يكون ممكنا، أو إذا نطق بها كائن سماوى فإنها تكون بالنسبة لنا

مجرّد تتابع أصوات بلا معنى. وحتى بعون مفاهيم 'النار' و 'التعرّض' و 'الحرارة'، تصبح العبارة 'معرفة'، ولكنْ هل تعطينا فهما؟ كلا. لأنها تتعلق بعالم الظلال التى ليس لها معقولية ذاتية.

6

فى فقرة بالغة الأهمية، 184- ب -1850هـ، يحاجج أفلاطون لتقرير المصدر العقلى لمفاهيم الوجود existence، السواسية sameness، الوحدة unity، وما إليها. هذه المفاهيم لا توجد فى المحيط الموضوعى. أولا، حتى فى حالة الإدراك الحسّى البسيط، مثل رؤية لون أو سماع صوت، ليست العين هى التى ترى وليست الأذن هى التى تسمع، إنما العقل أو الروح *eite psuchên eite hoti dei kalein* ترى من خلال العين وتسمع من خلال الأذن (184-د). أكثر من ذلك، فى حالة الأفكار التى تنطبق على موضوعات حواسّ مختلفة، فليس هناك عضو معيّن من أعضاء البدن تدرَك من خلاله، إنما العقل ذاته بذاته يتمعّنها، *autê di' hautês hê psuchê ta koina moi phainetai peri pantôn episkopein* (185 د-هـ). الحُجّة سليمة وذات أهمية حيوية. صحيح أنها لا تبرهن على شىء، كما نستطيع أن نتبيّن من كثرة الباحثين الأذكياء المتبحّرين الذين لم يقتنعوا بها. الحُجّة، مثل كل حُجج أفلاطون عن الصور فى مواضع أخرى من المحاورات، توضّح ببساطة مفهوم المعقول متميّزا عن محتوى التجربة المعطَى.

فى الفقرة التالية (168 أ-هـ) يمضى تفتح الفكرة قدما. العقل يعى المحسوس من خلال أعضاء البدن. حتى الإدراك الحسّى البسيط ينطوى على عنصر مفهومى conceptual. الإحساس الأجرد bare sensation ممكن لكل الحيوانات، لكنه لا يصبح إدراكا حسّيا perception إلا حين تكسوه مقولة judgement[71]: ها هنا شىء أخضر؛ هذا حارّ. ليس للعنصر المعطَى فى المقولة كينونة فى ذاته ولا حقيقة فى ذاته؛ الكينونة والحقيقة يضفيهما العقل؛ فكما عرفنا من *الجمهورية*، الكينونة *ousia* والحقيقة *alêtheia* لا ينفصلان، وينتميان للمعقول فحسب.

([71]) يقابلها فى العربية فى مصطلح دارسى المنطق 'القضية' أو 'الحكم'، لكن هذا المصطلح يأتى معه بأبعاد أرسطية Aristotelian لم يقصدها أفلاطون، لذا أرى 'المقولة' أوفى بالغرض فى سياق الفكر الأفلاطونى الذى أقدمه فى هذا الكتاب.

لا ينبغى أن نطلب المعرفة فيما تمدّنا به الحواسّ بل فيما يأتى به العقل من خزائنه الذاتية؛ لن نجد المعرفة فى محتوى التجربة المعطَى، بل فى الأنساق التى يصوغ العقل فيها محتويات التجربة. يصدق هذا على كل مستويات 'المعرفة'، بدءا من الإدراك الحسّى perception (حين يتجاوز التلقّى السلبى للانطباعات)، عبر الاعتقاد والمعرفة العقلانية، حتى فهم المُثل.

'المعرفة' التى على أساسها يصف الطبيب لمريضه الدواء أبعد مدى وأوسع نطاقا من مجرّد إدراك المحتوى الواقعى. المريض قد تكون له – وبمعنى ما، لا بدّ بالضرورة أن تكون له – 'معرفة' بأعراض مرضه أفضل مما للطبيب. لكن الطبيب يكوّن كُلا مفهوميّا يرتبط فيه إدراك الأعراض بالأسباب المحتملة للمرض وبالآثار المحتملة لأنواع من العلاج.

الإدراك الحسّى يعطينا وعيا بالتجربة المباشرة، يعطينا حضورا مباشرا، يعطينا معطى. كى يثمر معرفة لا بد له من أن يترابط فى سياق ما، وكى يرتبط فى سياق لا بد أوّلا أن يُفرَز، يُشَخَّص، يُختصّ بمفهوم. الفكر يعطينا معرفة، لكنها معرفة بمنتَج ينتجه الفكر نفسه. فى أعلى مستويات الفكر، فى الفهم، نعود إلى الوعى، لكنه وعى بالمعنى كمعنى، وليس وعيا بمُعطى. أعترف بأنى هنا أبتعد عن طرح أفلاطون (أكرّر: ليس غرضى أن أعرض فلسفة أفلاطون بل أن أتفلسف؛ ليس غرضى أن أحدّد ما كان فكر أفلاطون، بل أن أفكر بمعاونة أفلاطون)، فبينما يقول أفلاطون إن الإدراك الحسّى لا يمكن أن يمدّنا بمعرفة إذ أن لا مقولة يمكن أن تصدق عن شىء يتغيّر دواما، فإنى أركز على أن المعطى لا يُعقل حتى تكسوه فكرة ينشئها العقل. إننى لا أتقدّم بنظرية عن الإدراك الحسّى إذ أنى أعتبر مسألة كيفية حدوث الإدراك الحسّى مسألة للبحث الإمپريقى، وعلى هذا فإنها تقع خارج نطاق الفلسفة. نظرية الإدراك الحسّى المعروضة فى الـ*ثياييتيتوس* (التى يرى كورنفورد Cornford أنها لأفلاطون)، كانت فرضية علمية، يلجأ إليها أفلاطون أساسا ليبيّن أن الإدراك الحسّى، من حيث هو، لا يمكن أن يعطينا معرفة. المفاهيم التى تنشأ فى العقل وحدها يمكن أن تعطينا معرفة حقّة.

7

بعد الانتهاء إلى نتيجة أن الإدراك الحسّى لا يعادل المعرفة (186 هـ)، تتجه الـ*ثياييتيتوس* إلى تدبّر المقولة، والقول بأن المقولة معرفة. لكنْ ليس كل مقولة، فمن المقولات ما هو زائف (187 أ- ب)؛ أم أن الأمر ليس كذلك؟ من

قبل، فى 167- أ- ب ، قال سقراط وهو يتحدّث باسم بروتاجوراس إنه لا يمكن لأحد أن يدلى بمقولة كاذبة، "إذ أنه ليس من الممكن أن يحتوى الفكر ما ليس بكائن أو أن يتناول فكر المرء شيئا ليس فى حيّز تجربته، وما هو فى حيّز التجربة صادق دائما ". هذا الذى يقوله بروتاجوراس صحيح بمعنى ذى دلالة حقة. المقولة تربط بين المفاهيم فى علاقة ما. إذ تفعل هذا فإنها تحدّد معانى مفردات المقولة داخليًا، فى علاقتها ببعضها البعض. هى بهذا تخلق كُلا فكريًا an ideal whole. الكل حقيقى فى ذاته وهو بهذا المعنى صادق. نحن ننقد أو نفند المقولة بأن نبيّن أنها تستبعد علائق مفهومية ذات دلالة — 'ذات دلالة' بمعنى أن لها مغزى يتصل بما نحن بصدده، بما يهمّنا. هذه عملية تقييم[72]. لكن عبارتى الأولى فى حاجة لتعديل لتحديد أىّ المقولات نعتبرها 'حقيقية'. إن مجرّد مجموعة كلمات تتراكم عشوائيا لا تشكل مقولة؛ تراكمها حَدَثٌ وليس فعلا من أفعال العقل. ثغاء طفل وليد أو صوت يصدر عن وحش قد يكون معبّرا، وهو على هذا الاعتبار يكون ذا معنى، لكنْ لا هذا ولا ذاك هو فعل على المستوى الفكرى. لا هذا ولا ذاك يشكل مقولة، ولو أنهما قد يكونان أكثر صدقا بكثير من كثير مما تفيض به دورياتنا الأكاديمية ومجلداتنا المتبحّرة فى العلم! أما أكاذيب وأحابيل الساسة فيمكن إما أن نعتبرها مقولات بادية الفساد أو نعتبرها لامقولات لأنها، باعتبارها ليست خالصة القصد، فإنها لا تنطوى على علائق فكرية؛ أو يمكننا أن نقول إنها، فى عقل الكاذب، تشكّل علائق معقّدة التركيب، يُكبت قسمٌ مهم منها فلا تظهره العبارة الصريحة.

الإدراك الحسّى لا يخطئ. ما يظهر هو كائن على نحو ما. الظن يخطئ، لأن ما يبدو صادقا ينطوى على ادّعاء يمتدّ إلى الواقع المستقل عن مركز الإدراك. الإدراك الحسّى والظن كلاهما يتعلقان بمجال الظواهر. فى مجال المفاهيم الخالصة، ما يبدو صادقا هو منظور ذو معنى، يملك درجة من الحقيقة. تماما كما أن الذوق لا يمكن وصفه بالصحيح أو الخطأ، إنما يمكن أن يصنّف باعتباره سويّا أو غير سوىّ، فكذلك المنظور الفلسفى لا يمكن الحكم عليه بالصحة أو الخطأ، إنما يمكن أن نراه يعطى تعبيرا عن حقيقة أكثر اكتمالا أو أقل اكتمالا.

([72]) يخطئ اللغويون هذه الكلمة، يقولون إن العربية لا تعرف غير التقويم. وأنا أقول: ما الذى يمنع أن نكسب للغتنا لفظا جديدا فيكون لكل من التقويم والتقييم معنى متميّز لا يختلط بالآخر؟

كيف يمكن أن نميّز بين مقولة خاطئة وأخرى صادقة، بين اعتقاد خاطئ وآخر صادق؟ ذاتيّا، ليست هناك علامة تميّز الصدق أو الخطأ. ذاتيّا، يمكننا فقط أن نتحدّث عن منظور أكثر اتساقا أو أكثر شمولا وآخر أقل اتّساقا أو أقل شمولا. هكذا، فى مجال الفكر الخالص، يمكننا فقط أن نحظى بمنظور أحسن وأدعى للرضا أو بآخر أدنى وأقل إرضاء. ولكن حين نتجه باهتمامنا إلى العالم الموضوعى يمكن، عمليّا، أن تكون عندنا معايير وأساليب للتحقق. لكن هذه المعايير والأساليب ليست مطلقة. إنها اعتباطيّة، تقليدية، براجماتية. فإذا كنا بالفعل ضحايا خداع شيطان فرضية ديكارت Descartes فلن يمكننا أن نقول له: لقد كشفنا خداعك — إلا إذا قرّر هو، كى يحظى بالضحكة الأخيرة، أن يدعنا نعرف أىّ حمقى قد كنّا! ولكن حتى حينذاك نستطيع أن نكون نحن من يضحك أخيرا فنقول له: إننا عشنا حقّا كل لحظة من لحظات ذلك الوهم.

ما يطلق عليه أفلاطون اسم 'ظن الغير' أو 'الظن المخالف' *allodoxia* – حين يخطئ أحد الناس فكرة شىء ما له كيان فعلى ظانّا إياه شيئا ما آخر ذا كيان فعلى (189 ب- جـ) – هو ظاهرة سيكولوچية. لكن حين يتحدّث ثيايتيتوس عن ظنّ (الشىء) قبيحا بدلا من جميل، فهو يشير لشىء على مستوى مختلف. نحن هنا بإزاء منظومة معتقدات لا يمكن أن نصفها بالخطأ إلا من منظور أخلاقى. عبارة ثيايتيتوس، كما يلاحظ كورنفورد عن حقّ (صفحة 117)، تشير إلى الصور (المُثل) وهى بهذا تقع خارج نطاق الـ*ثيايتيتوس*.

على مستوى التفكير كحوار يجريه العقل داخل ذاته، حيث يستخدم العقل رصيده من المفاهيم ليخلق تكوينات جديدة (189 هـ -190 أ)، يمكننا أن نتحدّث عن الخطأ حين لا يتوافق التكوين الناتج مع تكوين آخر نفضّله. التكوين الواحد بذاته لا يمكن أن يكون خطأ. فكرة القنطور centaur ليست خطأ؛ إن لها معنى ولها صلاحيتها فى عالم الأساطير، ولكن حين يخرج صبى ليجد قنطورا فى الغابة، نقول له: ذلك عالم آخر.

حين أرى شخصا ما يقترب وأخطئ فأظنه سقراط (191 ب)، هل ينطوى ذلك على مقولة خاطئة؟ يمكن أن نعتبر هذه التجربة توقعا لم يتحقق. حتى لو أننى، عند رؤيتى للشكل المقترب، قلت لنفسى: "عما قليل سأرى سقراط"، فعندئذ (1) إذا أخذنا ذلك بمعنى: "أعتقد أننى عما قريب سأرى سقراط"، فالعبارة صادقة؛ يمكن أن يخيب الظن، لكنْ لا يمكن أن نخطّئه. ولكن (2) إذا أخذناه باعتباره تنبّؤا، فهو عندئذ، كاحتمال تخيّلى، لا هو صادق ولا مخطئ فى ذاته، لكن يمكن أن يتضح صدقه أو خطؤه عندما يتشكل الواقع الفعلى. (قارن أرسطو Aristotle، *De Interpretatione*، ch.9، 18a-b ، وانظر *Let*

Us Philosophize، الباب الثانى ، الفصل 3، الفقرة 14 فى طبعة 2008، الفقرة 13 فى طبعة 1998) .

فيما أرى، إننا لا نخطئ أبدا فيما بين أفكارنا ذاتها. كان ديكارت Descartes على صواب؛ حين نتعامل مع مفاهيم واضحة ومحدّدة فإننا لا نخطئ. كل خطأ فى مجال الأفكار يمكن معالجته بأن نجعل أفكارنا أكثر وضوحا وأكثر تحديدا.

لا أحد يمكن أن يظن أن 11 هى 12، لكنْ يمكن أن يكون أمامنا 11 شيئا فنظنها 12، أو يمكن أن نظن أن 5 أشياء و 7 أشياء تكون 11 شيئا، وهذه هى الحالات التى ينطبق عليها إجراء التحقّق وحيث يمكننا بالتالى أن نتحدّث عن الصواب والخطأ.

8

حين تناولنا بالبحث المقولة كمعرفة توجّهنا بانتباهنا أولا إلى المقولة الخطأ. لكن المناقشة تظهر لنا أننا كنا مخطئين إذ سعينا لفهم المقولة الخطأ أولا، فذلك مستحيل قبل أن نعرف ما المعرفة (200 جـ د).

يطرح ثيايتيتوس القول بأن المعرفة هى اعتقاد (صادق) يدعمه 'لوجوس' *logos* (206 جـ). هذا ما ظل أفلاطون يقول به فى الـ*مينون* والـ*فايدون* و *الجمهورية*. لكنْ ما ذلك الـ 'لوجوس'؟ ما هو الـ 'لوجوس' الذى يمنح الفهم؟ فى الـ*خارمديس* يقول كريتياس فى ختام حديثه: "أودّ الآن أن أعطيك عن هذا 'لوجون' *nun d' ethelô toutou soi didonai logon* ". قد يكون هذا أول استخدام لعبارة *didonai logon* فى المحاورات، ومن الواضح أنها لا تحمل أى معنى اصطلاحى هنا. إنها جزء من الكلام العادى للهيلينيين وأعتقد أنها ربما تحتفظ بهذا المعنى العام، غير الاصطلاحى، على امتداد المحاورات، حتى فى *الجمهورية* وفى المحاورات النقدية المتأخرة. إنها تعنى ببساطة أن يبرّر المتكلم وجهة نظره ويدعمها بفكر عقلانى. لا أعتقد أن هناك أى شىء فى المحاورات يشير إلى أن عبارة *didonai logon* كانت تعنى عند أفلاطون أى منهج أو إجراء معيّن.

فى *الجمهورية* يجوز أن نعتبر الـ 'لوجوس' اللازم للمعرفة الحقة معادلا لمسيرة الديالكتيك بأكملها. إلا أننا لا نجد قولا صريحا يبيّن لنا ما ينبغى أن نفهم من ذلك الـ 'لوجوس'. ربما كان أفلاطون فى *ثيايتيتوس* 201- جـ وما بعدها

يحاول فحص ذلك المبدأ بتدقيق أكبر. هل يعطينا أفلاطون هنا أو فى أى موضع آخر إجابة محدّدة عن السؤال؟ لا أظن ذلك: أعتقد أن *الجمهورية* تبقى أكمل طرح للأفلاطونية، والديالكتيك فى *الجمهورية* هو ببساطة إعمال العقل، *phronêsis*، الممارسة الحرّة للعقل *nous*.

هكذا ننتهى إلى أن المقولة الصادقة المصحوبة بـ 'لوجوس' لا تنتج برهانا ولا إثباتا، إنما تثمر فكرا متوائما ومتسقا. الصدق الفلسفى هو أقرب لأن يكون قيمة جمالية: وجهة النظر الفلسفية تكون جيّدة لا حين يمكن إثبات صدقها نهائيا، ولا حين تستعصى على التفنيد، ولكن حين تكون مُرضية جماليّا.

فى قسم يمتدّ بطول خمس من صفحات ستيفانوس Stephanus (201 جـ - 206 ب) تخضع للتمحيص نظرية لعلها كانت رائجة فى ذلك الوقت. حيث إن تمحيص النظرية فى المحاورة ينتهى برفضها، وحيث إننا لا نعرف النظرية كما طرحها واضعها، فإن أهمية هذا القسم بأكمله تنحصر فى دلالته التاريخية فحسب ولا حاجة بنا لأن نشغل أنفسنا به هنا.

فما محصّلة الـ*ثياتيتوس*؟ قد نقول إن أفلاطون حين طرح أخيرا – فى مرحلة متأخّرة من حياته – السؤال المباشر: ما المعرفة؟ فإنه ينتهى إلى حيث انتهت محاورات 'التعريف'، الباكرة: أى محاولة لفهم المعرفة بإرجاعها إلى شىء غير المعرفة لا توصلنا لأى نتيجة: الجواب الوحيد الممكن على السؤال هو: المعرفة هى المعرفة: المعرفة هى أن يشهد العقل الوضوح الذاتى للصورة أو لتشكيل من الصور يكوّن كلا متسقا، وليس هذا إلا تنويعا لحقيقة ذلك العقل ذاته. المعرفة هى إشعاع ذلك العقل الفاعل الخلاق: المعرفة هى العقل مُشعًا فى وضوحه الذاتى. مثل كل ما هو حقيقى، المعرفة فى منتهى الأمر سرّ لا يمكن اختزاله فى ما هو من خارجه، ولا يقبل التفسير بما هو من خارج الوضوح الذاتى لحقيقة ذاته.

9

يتلاقى موقفى فى بعض النقاط مع موقف بروتاجوراس (حسب تأويل أفلاطون له) لكنه يختلف عنه فى جوانب رئيسية، كما يختلف عنه موقف أفلاطون. كان بروتاجوراس يرى أن الأحاسيس والمقولات كليهما لا مجال فيهما لجدال. فى شأن الأحاسيس، يتّفق موقفى أساسا مع موقف كل من بروتاجوراس وأفلاطون. فى شأن المقولات، أتفق مع بروتاجوراس فى حدود

حتمية كون المقولة بطريقة ما ذات معنى عند من يقول بتلك المقولة أو يقبل بها. يرى أفلاطون فى هذا نسبية relativism خبيثة. يبيّن أفلاطون أن أى مقولة تشير للمستقبل (كالاعتقاد مثلا بأن تصرّفا ما سيكون مفيدا)، بما أنها تتعلق بشىء يتجاوز المحتوى الفكرى المباشر للمقولة، يمكن تكذيبها. هذا ينقض رأى پروتاجوراس حيث تتعلق المقولة بالواقع، وفيما يبدو فإن أفلاطون يرى هذا كافيا لتخليصنا من نسبية پروتاجوراس فى محيط المقولات ككل. ولكن ماذا عن مقولات القيم؟ إن شخصا مثل كاليكليس (فى الـ*جورجياس*) أو مثل ثراسيماخوس (فى *الجمهورية*) يجد أن إيقاع الظلم بالآخرين يؤدى للنتائج التى يرجوها تماما؛ بهذا المعيار تكون مقولاته صحيحة دائما. (إن أيهما قد يخطئ التقدير، لكن ثراسيماخوس يقبل بأن من يخطئ يستحق أن يحيق به الخراب؛ السوپرمان الحقّ لا يرتكب أخطاء). هذا النوع من النسبية لا سبيل لدحضه منطقيّا. فى مواجهة ثراسيماخوس لا يمكنك غير أن تعرض مثال سقراط؛ فى مواجهة أخلاقيات النفعية الدنيوية لا يمكنك إلا أن تعرض مثال الروح السوية المكتملة. هذه المُثل ليست واقعا يمكن اكتشافه، وليست مقولات صادقة يمكن إثباتها بالبرهان: إنها رؤى تعلن إعلان نبوءة.

مسألة الصدق والخطأ، التى خصّها الفلاسفة المحدثون بملء مكتبات بأكملها من الأبحاث، ليست من مسائل الفلسفة الحقّة. وهى ليست مسألة واحدة بل حزمة من المسائل تتطلب مقاربات مختلفة: تدقيق وتهذيب اللغة، التحليل السيكولوچى، تطوير منهجيات كشفية، إقرار معايير للتحقّق. مناقشات المحدثين يعيبها فشلهم فى عزل هذه الجوانب المختلفة عن بعضها؛ ويعيبها افتراضهم أنه فى أىّ من هذه المقاربات أو فيها كلها فإن ما يصحّ فى مجال من المعرفة أو الممارسة يصحّ فى كلّ المجالات؛ وفوق كل شىء يعيبها الخلط بين مسألة الصدق والخطأ الإمپريقية ومسائل الحقيقة والقيمة الميتافيزيقية.

فى أول تعريف للمعرفة اقترحه ثيايتيتوس، المعرفة *episêmê* ليست غير الحسّ *aisthêsis* (وهذا يعادل مقولة پروتاجوراس 'الإنسان هو المعيار')، والحسّ هو معطى مباشر فى الوعى. هذا يدعم وفى نفس الوقت يستنفد كل ما فى مقولة پروتاجوراس من صدق. المعطّى المباشر فى الوعى يتعلق بما هو كائن *tou ontos* بمعنى صادق إلا أنه محدود، تظهر المناقشة عدم كفايته.

الـ*ثيايتيتوس* توضيح وتبرير للتمييز الأفلاطونى بين المعرفة *epistêmê* والظن *doxa*. كل مجال التجربة الإمبريقية خاضع لمبدأ التحوّل الهيراكليتى Heraclitian ولنسبية بروتاجوراس. لو أن ذلك كان كل ما هنالك لما كانت هناك معرفة. أن نرى فى الـ*ثيايتيتوس* مراجعة لموقف أفلاطون فى *الجمهورية* يعنى فشلا تاما فى فهم أفلاطون. فى مجموع أعمال أفلاطون، الـ*ثياتيتيوس* بمثابة ملحق للـ*جمهورية*.

عند سقراط كانت هناك المعرفة فى جانب والجهل فى الجانب الآخر. كان هذا كل ما يحتاجه فى أداء رسالته: أن يجعل الناس يعترفون بجهلهم ويسعون للفهم. وجد أفلاطون أن منطقة الظلال بين المعرفة والجهل ليست فقط مهمة لأغراض العيش العملية، إنما هى فى الواقع تستحق الكثير من اهتمام الساعين للمعرفة، المعرّضين لأن يتوقفوا عند الظلال متوهمين أنهم قد بلغوا الغاية. هذا هو إلى حد كبير حالنا اليوم، بإمبريقيتنا وعلميّتنا[73] scientism وحصر الفلسفة فى نطاق عدد من التخصّصات 'العلمية' فى الـ*ثياتيتوس* كما فى الخط المنقسم وفى أمثولة الكهف، أراد أفلاطون أن يبيّن خطأ هذه النظرة.

من السخف أن يقال أنْ لا ذكر فى الـ*ثياتيتوس* "النظرية الصور المعقولة غير المتجسّدة" (Burnet، *Greek Philosophy: Thales to Plato*، p.247.)، لمجرّد أن المفردات المعيّنة المستخدمة فى الـ*فايدون* لا تستخدم هنا، بينما نجد هنا توكيد حقيقة عالم المعقول وتوكيد أهميته الحيوية فى أوضح عبارة. حين يعود كاتب مبدع، لم يكفّ أبدا عن تحذيرنا من خداع الصياغات الثابتة، فيعبّر من جديد عن موقفه ومنظوره للمسائل الجوهرية، فإنه يكون مما يتعارض وطبيعة الأشياء أن نتوقع منه أن يستخدم بالضبط الصياغات اللفظية

([73]) أجدنى مضطرا لأن أعود لتوضيح موقفى من العلم والعلوم، فهو معرّض لأن يساء فهمه إساءة بالغة الخطر. حين كتبت فى المكان الأول باللغة الإنجليزية كنت أخاطب حضارة وثقافة تشرّبت تماما بالتفكير العلمى ولا يُخشى أبدا أن تنكر الأهمية الحيوية للعلم أو تغفل عنها. وكان همى أن أبيّن أن أساليب العلوم الموضوعية لا تخدم سعى الإنسان لفهم داخل ذاته وترتيب قيمه وغاياته النهائية. فى هذا لا يخدمنا لا العلم بمنهجه المتوجّه للعالم الخارجى ولا الدين بما يفرضه على الإنسان من خارج الإنسان، بل نحتاج النظر فى داخلنا وإخضاع كل ما تلقّيناه من مصدر خارجى للمساءلة العقلانية. هذا عمل الفلسفة. فهل أنا بحاجة لأن أصيح بملء صوتى: نحن فى مجتمعاتنا التى تعانى الفقر والمرض والجهل لا خلاص لنا بل لا بقاء لنا إلا بالعلم؟ ـــ العلم كما تبلور فى المجتمعات التى تقدمت، لا 'العلم' الذى يجترّونه من كتب السلف.

التى كان قد استخدمها من قبل. إن بقاء المفاهيم التى تسكن تحت الكلمات على ما كانت عليه، لا يغيب إلا عن عقل شوّشته مفاهيم مسبقة خاطئة.

10

دعونى أحاول تلخيص الموضوع. لنأخذ كلمة 'المعرفة' بأوسع مدلول ممكن (بكلمات أخرى، لنستخدم الكلمة استخداما متساهلا، غير مقيّد). فى أدنى مستوى عندنا ظهور إحساس ما sensation فى مجال الوعى. هذا مجرّد حدث، انفعال سلبى passive affection. لا يصبح الإحساس إدراكا حسّيا perception إلا حين يميّز (يُعزل) ويخصّ بصفة، أىْ حين يُدرج تحت مفهوم. الإدراك الحسّى، مثل قاعدته الحسّية، لا مجال فيه للخطأ. حين تعطى المفاهيم تعبيرا صريحا عن طريق اللغة (ولكن هل يمكن أن تكون هناك أبدا مفاهيم فى انفصال عن لغة ما، عن تمثيل رمزىّ ما؟) فقد يُنسب إلى المدرَك الحسّى اسم غير اسمه، اسم خطأ. طفل بدأ حديثا يتعلم الكلام قد يصف شيئا أخضر بأنه أحمر، لأن ماما حين قالت لأول مرة "هذا أحمر" تصادف أن الطفل لم يكن ينظر إلى الشيء الذى قصدت ماما أن تشير إليه، بل إلى شىء أخضر. ليس لهذا دلالة إپستيمولوچية أبعد مما لكون الشىء الواحد يسمى أحمر أو red أو rouge أو rot. حين توصل المفاهيم الأولية فى عبارة ("تلك الشجرة بلا ورق") يمكن أن نجد عندنا ظواهر سيكولوچية مختلفة: الخطأ، الوهم، الخداع. هذه الظواهر، أيّا كانت أهميتها العملية أو أهميتها كمادّة للبحث العلمى الموضوعى، ليست بذات دلالة إپستيمولوچية (إلا إذا أردنا الحديث عن إپستيمولوچية إمپريقية كفرع من السيكولوچيا). لكنْ من الممكن أن تكون عندنا مفاهيم من المرتبة الثانية أو المرتبة الثالثة. حين توصل هذه بمفاهيم أولية (من المرتبة الأولى) فى عبارة ("توجد تسعة كواكب فى المجموعة الشمسية") تكون عندنا مقولة إمپريقية يمكن التحقق من صحّتها أو خطئها. هذا مجال العلم الموضوعى. حين توصل مفاهيم من المرتبة الثانية أو المرتبة الثالثة فقط ("الكرامة الإنسانية واجبة الاحترام"، "المقولة إما أن تكون صوابا أو خطأ") تكون عندنا معان لها كينونتها وحقيقتها فى كون معنوى universe of discourse. هذه المعانى لا يمكن التحقّق من صحّتها أو تخطئتها بالاختبارات الإمپريقية ولا بأساليب الإثبات المنطقية. يمكن فقط تقييمها بمعايير قيم ومُثل نتبناها (بالنسبة للمقولات الأخلاقية) أو بمعايير مفاهيم نختار أن نتخذها (بالنسبة للمقولات النظرية). قد ينكر شخص ما أن تكون الكرامة الإنسانية قيمة مطلقة، ولا يمكنك أن تبرهن على خطأ هذا الشخص؛ يمكنك فقط أن تقول له:

"أنت وحش بائس". أن تكون المقولة إما صوابا أو خطأ، هذا يصدق فى منطق أرسطو Aristotle ولكن ليس فى كل منطق. نحن هنا فى مجال الفلسفة والشعر.

حين نقرأ فى الـ*سوفيست* أن الحوار هو نسج الصور معًا، *tên allêlôn tôn eidôn sumplokên ho logos gegonen hêmin* (259 هـ)، فإن أفلاطون لا يعطينا فى هذا مجازا أو تشبيها موفقا فحسب ، إنما يعطينا صورة صادقة لطبيعة التفكير الفلسفى. التفلسف هو تكوين مشهد landscape متكامل بوصل المفاهيم معا.

يقول فيلد G. C. Field: "كان الهدف النهائى لكل أنشطة الأكاديميا، على الأقل بالنسبة لأفلاطون، هو الوصول إلى صدق فلسفى نهائى" (*Plato and his Contemporaries*، 1930، 1948 ، صفحة 27). أشعر بأن أفلاطون كان ليعترض بشدّة على هذه الصياغة، إذ أن 'الصدق الفلسفى النهائى' لا يتجاوز طاقة الكائنات الإنسانية فحسب، بل يتجاوز طاقة كل عقل محدود. أعتقد أن أفلاطون كان ليفضّل القول بأن الغاية من أنشطة الأكاديميا كان تحقيق مزاج فلسفى وتوجّه عقلى فلسفى، فالرؤية التى نحظى بها عند قمّة مسيرة الصعود الفلسفى (كما توصف فى *الجمهورية* و *المأدبة* والرسالة السابعة) ليست أن يمسك الذهن بمقولة صادقة بل هى تجربة كمال — كمال يصبح مقياسا ومعيارا لفكرنا من بعد ذلك، وليست صدقا يمكن صياغته أو نقله فى شكل نهائى. ذلك الفهم الذى يأتى من داخلنا، ولا يأتى إلا من داخلنا، لا يمكن احتواؤه فى أىّ صياغة ثابتة، ولأنه لا يمكن أسره فى صياغة محدّدة، فإن أى صياغة كهذه تكون بالضرورة أسطورية ويمكن هدمها وينبغى هدمها لكى لا تتحوّل إلى خرافة تستعبد العقل بدلا من أن تتيح له سبيلا للتواصل مع الـ حقيقة. هذه فى نظرى هى خلاصة إپستيمولوچيا أفلاطون الميتافيزيقية وذلك درس ما زلنا فى أمسّ الحاجة لاستيعابه. عظماء الفلاسفة جميعهم يعطوننا مشاهد من الحقيقة، رؤى أحلام، كلها قيّمة، لكنْ لا يمكن لأيّها أن ينطق صدقا. وفى رأيى أن هذا لا يقود إلى نسبية عدمية لأن الأرضيّة الآمنة التى نحتاجها توفرها لنا نزاهة العقل الفاعل التى تعطينا مفاهيم ذات مغزى للعقلانية والقيم المطلقة.

كل فلسفة تزعم الوصول إلى مقولات صدق نهائية تنتج توهّما بالحكمة خادعا، *amathia*، تجب إزالته بالفلسفة الديالكتيكية الحقة. أهمّ وأقيم واجب دائم للفلسفة هو فى المكان الأول ليس هدم الخطأ، بل هدم الصدق الذى يتباهى بزعم أنه صدق مطلق. المهمة الأخرى للفلسفة أن تخلق ما يجب أن يخضع بدوره للهدم. الشىء الوحيد الذى يبقى هو الفعالية الخلّاقة للعقل الفاعل.

هل يصدّق أحد – رغم ما يبدو من أن سپينوزا Spinoza كان يصدّق – أن كتابا فى الفلسفة يمكن أن يُكتب بطرح عدد من المسَلمات postulates واستخراج نتائج محدّدة منها بالاستدلال المنطقى؟ أنا أعتقد أن هذه أضغاث أحلام. حتى لو كتب الكتاب بأكمله (افتراضاته وكل ما فيه) بلغة المنطق الرمزى symbolic logic، سننتهى إلى شىء من اثنين: (1) إما أن تكون الرموز قيما جبرية خالصة، وعندئذ يمكن معالجتها وفق قواعد محدّدة وتنتج نتائج سليمة شكليًا لكنها خاوية من المعنى تماما؛ (2) أو، إذا كان للرموز أىّ محتوى، فإننا سنجدها تتحدّى أىّ محاولة لتعريفها، إذ تظل معانيها، فى عناد وإصرار دائم، تسيل خارج حدود أى تعريف، تاركة نفسها منفتحة على مختلف التأويلات الخلاقة.

لعل أفلاطون كان يراوده أحيانا حلم امتلاك علم للفلسفة، ويكون القانون المنظم لذلك العلم هو الديالكتيك الأفلاطونى المتميّز عن منهج الحوار السقراطى. أخذ أرسطو ذلك الحلم مأخذ الجدّ، وطوّر له قانونا دقيق التفصيل استخدمه فى 'فلسفته الأولى'[74]. واستهوى ذلك الحلم فلاسفة آخرين على مدى العصور — ديكارت Descartes، لايبنتس Leibniz، كَنْت Kant، مدرسة الفلسفة التحليلية Analytic Philosophy. لم ينجح أحد فى تأسيس فلسفة علمية يقبلها بهذا الوصف كل المختصّين المؤهلين للحكم، وكان هذا حريّا أن يقنعهم بأن الحلم حلم كاذب. إننى أرى أنه لا يمكن أن يكون هناك علم للفلسفة لأن الفلسفة لا تستهدف المعرفة حسب فهم العلماء للمعرفة. الفلسفة نشاط مبدِع ينتج أكوانا معقولة من خلق الفلسفة ذاتها — معقولة لأنها ببساطة نتاج فاعلية العقل. الفلسفة لا تكتشف أى مقولات صدق عن العالم، إنما تضفى المعقولية على العالم. أليس للفلسفة إذن دلالة فى السعى للحقيقة النهائية؟ إننا نجد فى ذات عقلنا الفاعل الخلاق أكمل حقيقة يمكن لنا أبدا أن نلقاها، ونفترض أن الحقيقة النهائية لا بدّ ان تكون هكذا وإلا فإنها لا يمكن أن تكون معقولة على أى نحو. لك أن تسمى هذا إيمانا. إنه بالتأكيد لا هو قابل للتحقق منه إمپريقيّا ولا هو قابل للإثبات النظرى. أهناك بديل آخر متاح لنا؟ أى بديل؟ أن نقبل صدقًا موحى به؟ لن أسهب القول هنا عن سخف فكرة الوحى؛ أكتفى بالقول بأن الوثوق فى

---

[74] 'الفلسفة الأولى'، هكذا كان أرسطو يشير فى الأصل لما عُرف فيما بعد باسم الميتافيزيقا. لكن لعلى نسبت لأرسطو ما لم يزعمه الرجل لنفسه، فكتاب الـ *ميتافيزيقا* ليس مبنيّا على استدلال قياسى صرف على طريقة سپينوزا. كما أرانى ظلمت كَنْت بذكره فى هذا السياق.

الوحى يعنى التنازل عن حقنا الأصيل فى العقلانية. لكن أن نقبل القول بأن ما هو معطى إمبريقيا هو كل ما هنالك يعنى التنازل عن حقّنا الأصيل فى الإنسانية.

الفصل العاشر

الـ*سوفيست*

1

الـ*سوفيست* صَدفة تحوى لؤلؤة بالغة الندرة. فى كسائها الخارجى هى مران فى منهج التجميع والتقسيم Collection and Division الذى وصفه أفلاطون أولا فى الـ*فايدروس*. فى خلال المران تثار مسألة المقولات السلبية ونرى أن لها بُعدين، بعدا منطقيا وبعدا أونطولوچيا. المسألة المنطقية تجد لها لا وافيا لا يزال الفلاسفة المحدثون يتجاهلونه ولا يدركون كم يخسرون بتجاهلهم هذا. معالجة البعد الأونطولوچى تهدينا الجوهرة الثمينة التى أشرت إليها.

تقودنا الـ*ثيايتيتوس* إلى نتيجة مؤدّاها أنه حتى مع إضافة الـ 'لوجوس' فإن فكرة الشىء الموضوعى المحدّد لا تعطينا معرفة. توعز الـ*سوفيست* بأن إضافة الـ 'لوجوس' للفكرة العامة general notion تُنتج معرفة. ولكنْ أىّ معرفة؟ إنها المعرفة التى يضعها الخط المنقسم فى القسم الأدنى من المستوى الأعلى؛ هذه هى المعرفة العلمية. إلا أن هذه (مع كل الاحترام لكورنفورد Cornford) ليست هى المعرفة التى تنتج عن الديالكتيك.

فى الـ*فايدروس* نلتقى بتيّارين من الفكر، كلاهما يتعلقان بالمعرفة لكنهما فيما عدا ذلك ينتميان لعالمين مختلفين لم يجمعهما أفلاطون فى منظومة موحّدة أبدا إلا فى النظرية المتمثلة فى رسم الخط المنقسم. فعلى ناحية، نجد رؤية الصور والفهم الذى يولد داخل الروح بفعل الديالكتيك، ذلك الفهم الذى لا يمكن أسره فى صياغات لغوية محدّدة. بعبارة الرسالة السابعة (وهذه الرسالة سواء كان أفلاطون قد كتبها فعلا أو كانت قد نُسبت إليه خطأ، فإن مضمونها الفلسفى أفلاطونى أصيل): "إذ أن هذه المعرفة ليست شيئا يمكن وضعه فى كلمات مثل العلوم الأخرى، إنما بعد مداومة الحوار طويلا بين المعلم والتلميذ، والسعى

المشترك، فجأة، كمثل ما ينبثق الضوء ساطعا حين توقد نار، تولد المعرفة فى الروح وعلى الفور تغذّى نفسها بنفسها" (الرسالة السابعة، 341 جـ - د. فى الأصل الإنجليزى استخدمت ترجمة جلين ر. مورو Glenn R. Morrow، وترجمتُ هنا عن ترجمته.) وعلى الناحية الأخرى نجد منهج التجميع والتقسيم الذى جاء ذكره لأول مرة فى تلك المحاورة (الـ*فايدروس*، 264-266)، وهو تكنيك للتصنيف والتعريف الشكلى يجد تطبيقه الأساسى فى عالم الظواهر، ولا يمكن تطبيقه على المفاهيم إلا حين تقحم عليها الموضوعية والثبات. النوع الأول من المعرفة هو ما تعنى به *الجمهورية* أساسا، ويوضع فى أعلى مرتبة فى الخط المنقسم. النوع الثانى مكانه الصحيح فى المستوى الأدنى من القسم الأعلى.

تعمل طريقة التجميع والتقسيم، فى التطبيق، بوسائل اعتباطية *ad hoc* تماما، ولا يكون الحكم على صلاحية النتائج التى تصل إليها إلا بمعايير براجماتية. وهى لا صلة لها بالتفكير الفلسفى أو بالفهم الفلسفى. وهذه الطريقة لا علاقة لها بطريقة الحوار السقراطى أو بما يطلقون عليه الاستقراء السقراطى 'induction'، *epagôgê*'. هل يمكن لأحد أن يعتبر التقسيم المستخدم للوصول إلى تعريف السوفسطى عملية عقلانية (احترت فى أن أجد كلمة بديلة عن هذه)؟ أليست العملية كلها تكوينا تخيّليا يعطينا وصفا تخيّليا؟

يقول أرسطو فى *ميتافيزيقا*، XIII.4، 1078b : "شيئان يمكن أن يُنسبا عن حقّ إلى سقراط — الحجج الاستقرائية والتعريفات الكليّة". إننا مستكينون لسطوة مرجعية أرسطو إلى حدّ أن هذا الزعم قد أصبح عقيدة لا تخضع لمساءلة. يقول فيلد G. C. Field مثلا: "نعرف أن أفلاطون، بلا شك بوحى من سقراط، كان يعزو أهمية كبرى للبحث فى، والتوصّل إلى، تعريفات صحيحة *Plato and his Contemporaries*)، 1930، 1948، p.41). تـ ظهر المحاورات بلا شك أن أفلاطون كانت تستهويه مسألة التعريف. لكنى أعتقد أن القول بأن سقراط كان يبحث عن تعريفات هو سوء فهم. فيما أرى، لم يكن سقراط يطلب تعريفات بل كان يطلب جلاء الأفكار وإزالة ما يعتريها من غموض وتشويش وخلط. إن أمثلة الحوار السقراطى التى ترد فى المحاورات لا تنتهى إلى تعريفات، وليس ذلك لأنه لم يكن من الممكن إيجاد تعريفات تصلح عمليّا، وإنما لأن مثل هذه التعريفات ما كانت لتخدم غرض سقراط. إنها لا تمنح الفهم، والفهم كان غاية سقراط. التعريفات التى توردها المحاورات أحيانا باعتبارها عيّنة أو نموذجا للتعريف، لا صلة لأىّ منها بالأفكار التى كانت هَمّ سقراط الأعظم. تلك النماذج كلها تتناول إما مفاهيم رياضية أو مفاهيم فيزيقية،

وهذه ربما كانت تشغل أفلاطون، لكنها لم تكن الشغل الشاغل لسقراط كما يصوّره أفلاطون نفسه فى محاورات الفترتين الباكرة والوسطى. وأيضا، لا أعتقد أن أمثلة القياس التمثيلى analogical reasoning التى يستند إليها سقراط فى حواراته ينبغى أن ينظر إليها كحُجج استقرائية inductive؛ قد يصحّ أن توصف كنوع من 'تجميع' أفلاطون، بدون 'التقسيم' الذى يليه والذى يعطى التعريف الشكلى.

صحيح أننا كثيرا ما نلقى فى المحاورات الباكرة كلمات يمكن أن نستخدم فى ترجمتها كلمة 'يُعرّف' أو 'تعريف'، لكنه لا يكون أبدا تعريفا وفق المفهوم الاصطلاحى. (هاك بعض الأمثلة الواردة فى محاورة واحدة: الـ*خارمديس*، فى 163- د *horisai*، فى 167-هـ *diorizomai*، فى 171- أ *hôristai*، فى 171-أ أيضا *hôristhê*، إلخ) .

فى مقاله التمهيدى لـ *The Cambridge Companion to Plato* يقول ريتشارد كراوت Richard Kraut إن *الجمهورية* تعطى "تعريفات للعدل، الشجاعة، الاتزان، الحكمة" (*The Cambridge Companion to Plato*، ed. Richard Kraut، 1992، p.3) ، وأجده لزاما علىّ أن أخالفه الرأى. الباب الأول من *الجمهورية* حيث يُطلب تعريف للعدل ينتهى بالحيرة كما فى محاورات 'التعريف' الباكرة. فيما يلى من *الجمهورية* يشكل أفلاطون نموذج دولة عادلة ليعطينا رسما تصويريا للعدل. الشجاعة والاتّزان والحكمة كلها تناقش بالطبع، لكنى لا أستطيع أن أرى، لا فى *الجمهورية* ولا فى غيرها من أعمال أفلاطون، أين نجد تعريفا لأىّ من هذه الفضائل أو لغيرها من الفضائل الأخلاقية (باستثناء مقترَحات شركاء الحوار فى محاورات 'التعريف'، والتى يتّضح فى كل حالة أنها غير مُرضية).

فى صدد مقارنة طريقة أفلاطون فى التجميع والتقسيم بطريقة سقراط، يقول كورنفورد Cornford إن طريقة سقراط تتكوّن من مرحلتين. فى المرحلة الأولى تنقد الاقتراحات التى يقدّمها المجاوب فى التفنيد. تنتهى هذه المرحلة بالحيرة، *aporia*. يكون المجاوب "الآن جاهزا للبحث التعاونى". ويقول كورنفورد: "يمضى البحث اللاحق عادة بنفس الطريقة: سلسلة من الاقتراحات تنقد وتعدّل بإدخال اعتبارات جديدة ". علينا أن نلاحظ أن هذا هو نفس ما لقيناه فى 'المرحلة الأولى'. يمضى كورنفورد بعد ذلك فيقول: "ينبغى أن تكون النهاية هى التعريف الصحيح للمعنى أو 'الصورة' التى كانت طوال الوقت تتزايد وضوحا" (صفحة 184). خلافا لكورنفورد ومعظم المعلقين فإننى أقرّر أن الطريقة السقراطية ليس لها مرحلة ثانية. فأين نجد مثالا لمثل هذا

التعريف الصحيح فى أى موضع من أعمال أفلاطون كلها؟ فى *الجمهورية*، بعد الباب الأول الذى ينتهى بالحيرة المعهودة، لا يمضى البحث بالطريقة السقراطية. فى الأبواب التسعة التالية لا يمحّص 'سقراط' آراء رفاق الحوار بل يقدّم آراءه هو، وللوصول إلى فكرة العدل لا يلجأ أفلاطون للتمحيص النقدى بل يشيّد نموذجا ويعرض نظرية تخيّلية. كل هذا سليم وملائم بطريقته الخاصة. هذا ما أسمّيه بالجانب الإبداعى للفلسفة. لكنه ليس جزءا من الحوار السقراطى، فالحوار السقراطى هدفه الوحيد أن يقود إلى الحيرة التى تدفعنا لأن نقرّ بجهلنا وأن نعترف بأن كل ما يمكننا أن نعرف عن العدل هو أنه بالعدل يكون كل فعل عادلا. هذا الاعتراف بالجهل هو الذى يبقينا فى تواصل حى مع نبع المفاهيم بداخلنا، الذى هو ذاك الشىء فينا الذى يزدهر حين نلتزم العدل ويذوى حين نجافى العدل.

حين نطلب المعنى الحقّ للعدل بالطريقة السقراطية فإننا لا نصل إلى صيغة محدّدة، بل نكتسب بصيرة. إذا حاولنا أن نحدّد اللفظ بطريقة أفلاطون الجديدة، نصل إلى تعريف يصلح لعدّة أغراض عملية. يمكن للناس عندئذ أن يستخدموا التعريف ببراعة، لكن ذلك لا يؤمّن بصيرة فى طبيعة العدل. يمكن أن يكون عندنا مشرّعون يصوغون قوانين نافعة وقضاة يصدوون أحكاما لا اعتراض عليها، ومع ذلك يقترفون الظلم فى حياتهم الخاصة دون وخزة ضمير. لا شىء غير البصيرة فى ذاك الذى نجد فيه قيمتنا الحقّة، مدعومة بتمحيص لأفكارنا دائم لا ينى، وهو تمحيص لا يعطينا أبدا معرفة محدّدة — تلك البصيرة ولا شىء سواها هى ما يعطينا ذلك الحسّ بالعدل الذى يؤرّقنا متى أخطأنا.

أعتقد أنه لا جدوى من محاولة إيجاد نقاط التقاء بين الطريقة السقراطية وطريقة التجميع والتقسيم. هذه طريقة لتنظيم معرفتنا بالموجودات الموضوعية. هذا مجال العلم متميّزا عن الفلسفة. حقّا تعطينا هذه الطريقة التعريف الشكلى بالجنس والفصل (= الصفة المميّزة) genus and differentia، وهو ما يعدّه البعض 'التعريف' بمعناه الصحيح. كل ما تستطيعه الطريقة هو أن تعيننا على ترتيب معرفة نملكها بالفعل، أو متاح لنا امتلاكها، بطريقة منظّمة يسيرة الاستخدام. هذا تكنيك ميثودولوچى لا انعكاس له على أساسيات نظرية المعرفة، أيّا ما كانت قيمته فى مختلف حقول العلم.

أن نعطى تعريفا لأى شىء يعادل أن نجعله شيئا مجففا استنزف منه ماء الحياة. فى تلك الحالة فقط يكون تعريفا صالحا للاستخدام. لكنه عندئذ لا يُظهر جوهر الشىء المعرّف. يحاول سقراط أن يشرح لمينون ما يطلب حين يسأل عن الطبيعة العامة لشىء ما فيعطيه كنموذج تعريفا للشكل. وفى مواضع أخرى

فى المحاورات نجد تعريفات أخرى نموذجية. لماذا إذن لا يمكننا الحصول على تعريف للفضيلة؟ السبب هو أن الفضيلة حقيقة، شيء حيّ نابض لا يمكن احتواؤه فى صيغة ثابتة.

2

يبدو أن أفلاطون كان قد خطط للـ*سوفيست* والـ*بوليتيكوس* والـ*فيلوسوفوس* كنماذج للمران فى طريقة التجميع والتقسيم التى كان قد ابتكرها والتى بنى عليها آمالا عراضا. لكنه حين كتب الـ*بوليتيكوس* رأى أن الطريقة ليس بها قصور فحسب، وليست فحسب أقل قيمة مما بدا له فى وهج حماسه الأول، وإنما كانت فى الواقع معيبة فى صميمها. أدرك أن تعريف الفيلسوف بتلك الطريقة سيكون أسوأ من أن يوسم بمجرّد انعدام الفائدة. ربما كان هذا هو السبب، أو سبب بين أسباب، وراء تخليه عن كتابة الـ*فيلوسوفوس*.

إن يكن الأمر كذلك، فلعل أفلاطون أراد من الـ*بوليتيكوس* أن تظهر عيوب وحدود طريقة التجميع والتقسيم. من الجائز أنه حدث، عندما قدّم أفلاطون الطريقة لدارسى الأكاديميا، أنها استحوذت على ألبابهم وأنهم انتظروا منها الكثير. ففى الـ*بوليتيكوس* يصنع أفلاطون ما كان سقراط يصنع فى حواره. قد يكون تعريفٌ ما صالحا لغرض معيّن، فى سياق معيّن، لكنْ لا تعريف يكون وافيا تماما أبدا. الفرق بين محاورات الحوار السقراطى والمحاورات النقدية الأفلاطونية فرق سطحى. فى تلك يُظهر سقراط عدم كفاية التعريفات التى يقترحها رفيق الحوار؛ وفى هذه الأخيرة، يكبح 'السائل' جماح فكره، يعاود النظر فيما قال، يتراجع ويرجع فيما قال. أعتقد أن أفلاطون أراد أيضا لقرّائه أن يروا أننا، حتى حين نصل إلى تعريف مقبول، تعريف صالح عمليّا، للسوفسطى مثلا أو لرجل الدولة، فإن كل ما نكون قد توصلنا إليه، لن يكون إلا تحديدا خارجيّا، تصنيفا شكليّا، لا ينبئنا بشىء عن الحقيقة الداخلية للشىء المعرّف. لذلك فإن تعريفا للفيلسوف بنفس تلك الطريقة ما كان ليفيدنا كثيرا.

إجراء التجميع والتقسيم يتحرّك من البداية للنهاية فى محيط الأشباح والظلال *eidôla*. ما كان من الممكن أن يخطر ببال أفلاطون أبدا أن تقود هذه الطريقة إلى الفهم الفلسفى. إن تعريفا نصل إليه بطريقة التجميع والتقسيم – مهما بلغ اتساع وشمول التجميع، ومهما بلغنا من العناية والدقة فى التقسيم –

يعطينـا ظنـا *doxa* ولـيس معرفـة *epistêmê*. كمـا بيّنـت لنـا الـ*ثيـايتيتوس*، ʻالمعرفةʻ الإمبريقية، حتى حين تكون مصحوبة بتعليل *logos*، تظل منقوصة.

كان أفلاطون يمارس التجريب فى فكرة التجميع والتقسيم. من الواضح أنه ظلّ يغير مفهومه للطريقة التى رسم خطوطها العريضة أولا فى الـ*فايدروس*. فى الـ*سوفيست* والـ*بوليتيكوس* والـ*فيليبوس* لا يلتزم تطبيقه للطريقة بنسق منتظم، ويبدو لى أنه أدرك أن الآمال التى عُقدت عليها كان مبالغا فيها. فى ذروة حماسه للطريقة أطلق أفلاطون عليها اسم الديالكتيك. أن نرى فى ذلك أكثر من كونه مثالا آخر على ما نعرفه عن أفلاطون من لامبالاة بأمر المصطلحات لن يُكسبنا غير التخبّط والخلط.

3

وقت أن أخذ أفلاطون يكتب المجموعة الأخيرة من محاوراته، كان قد أدرك أن الصور، التى يسكن فيها كل معنى وكل قيمة، تفقد صلتها بالحياة الإنسانية إذا لم نجدها فى واقعنا المُعاش فى المكان والزمان. كان قد أدرك كم هو مهم للحياة الإنسانية أن يلتحم مجال المعقول ومجال المحسوس فى عالم موحّد فى النظرية كما هو موحّد فى الواقع.

فى 241- د يثير أفلاطون مسألة الـ ماكينونة، ثم يقول: كى ندافع عن موقفنا، سيكون لزاما علينا أن نضع تحت مِحَكّ الاختبار مبدأ والدنا پارمنيديس Parmenides، وأن نبيّن أن الـ ماكائن على نحو ما هو كائن، وأيضا أن الكائن هو على نحو ما غير كائن، *ton tou patros Parmenidou logon kai ʻanagkaion hêmin amunomenois estai basanizein biazesthai to te mê on hôs esti kata ti kai to on au palin hôs ouk esti pêi*. هذا هو كل موضوع الـ *پارمنيديس* والموضوع الرئيسى للـ*سوفيست*. علينا أن نكون واضحى الفكر بشأن معنى الكائن، حين نقصد بذلك ما هو حقيقى. المفهوم الوحيد المتسق لما هو كائن هو المفهوم الذى نستمدّه من الحقيقة التى يجدها أحدنا فى ذاته كشخص حىّ عاقل. ذلك هو المضمون النهائى لاعتبار القوّة *dunamis* علامة مميّزة للحقيقة. كان وايتهيد Whitehead على حقّ إذ وجد هذه الفكرة ضرورية لفلسفة أفلاطونية رشيدة.

ما كانت تنطوى عليه الـ *پارمنيديس* أفصح عنه صراحة فى الـ*سوفيست*. لكن هذا لم يكن توجّها جديدا لأفلاطون. ظلال الكهف، المعرفة المنقوصة والكينونة المنقوصة فى الجزء الأدنى من الخط المنقسم (*الجمهورية*)، زيف وخداع كل ما ندركه عن طريق الجسد (الـ*فايدون*)، الطبيعة المتحوّلة الزَلِقة لكل ما نحاول الإمساك به فى ممارسة الحوار السقراطى — كل هذا يقع فى نطاق الـ ماكائن *to mê on*. لم يكن أفلاطون يفعل غير أن يعطينا تعبيرا جديدا خلاقا عن البصيرة الأساسية والمنظور الأساسى لسقراط.

إذ شرع أفلاطون يحدّد معنى الكائن *to on* وجد أن إسهامات الفلاسفة الأوائل (كوزمولوچيين وفيزيقيين) لم تكن أفضل من حواديت العجائز؛ ليس لأنها كانت أساطير، فأسمى المبادئ وأعمق البصائر الفلسفية لا بدّ بالضرورة أن تأتى فى كساء أسطورة؛ ولكن لأن تلك المحاولات، إذ سعت لأن تجد الحقيقة النهائية فى العالم 'الخارجى'، كان حتما أن تضلّ السبيل، ويزيح أفلاطون جهودهم جانبا ببساطة. لبيان معنى الحقيقة يرجع أفلاطون إلى تمييز سقراط بين المعقول، وهو مجال الحقيقة، والمحسوس، الذى يستعير ما له من شبه - الحقيقة من مجال المعقول. بين قدامى الفلاسفة، لا يستحقّ التمحيص غير پارمنيديس، الذى عادل الحقيقة بالمعقولية، والرسالة السلبية لـ هيراكليتوس Heraclitus، الذى رأى أن العالم المتحوّل غير حقيقى ولا يعطينا أى معرفة. كل هذا كان أفلاطون قد بيّنه تماما وبوضوح فى *الجمهورية*.

أن يقول أحد إن أفلاطون فى تمحيصه لمبدأ پارمنيديس فى الـ*سوفيست* يحاجج فى الأسماء (كما يقول كورنفورد Cornford) يعنى أن القائل قد فاته القصد. فى الفلسفة الحقة لا نكون معنيين بالأشياء بل بالمعانى. أن نسأل ما إذا كنا نستطيع أن نسمّى الحقيقى باسم 'الواحد' أو أن نسمّى الواحد باسم 'الحقيقى' يعنى أننا نسأل ما إذا كان مفهوم 'الواحد' هو نفسه مفهوم 'الحقيقى'. خلاصة الـ *پارمنيديس* التى تتكرّر (أو تُستبق) فى الـ*سوفيست* هى أننا كى نفكر نحتاج تعدّد المفاهيم؛ لكنْ بمفاهيم متعدّدة منفصلة تماما عن بعضها البعض لا يمكن أن يكون هناك فهم؛ كى نفهم نحتاج أن نوحّد المتعدّد فى كلّ. هذا أساس الديالكتيك. قد لا يكون 'الغريب' فى الـ*سوفيست* قد استخدم ما يحسبه الباحثون 'مصطلحات لنظرية الصور'. هذا لا يقدّم ولا يؤخّر: إنه كان طوال الوقت يستخدم مفاهيم ومبادئ أفلاطونية تماما.

فى معارضة المنظور المادّى، يؤكد أفلاطون حقيقة (وددت لو أقول 'حقيقيّة') المعقول — المعقول خالصا نقيّا، مستقلّا تماما عن كل واقع. يؤكد أولا حقيقة الروح، لا كشىء فعلى (واقعى) له نفس نوع الوجود الذى للجسد

(الذى وُصِف بأنه مرئى ومحسوس) بل كقوّة معقوليّة وكمجال للمعقول (246 هـ). كان هناك من ظنوا أن للروح جسما من نوع ما (247 ب - جـ)، لكن ما نقصد إليه الآن لا يستدعى أن نطيل فى تمحيص هذه النقطة؛ إن نجحنا فى جعل المادّيين يعترفون بحقيقة المفاهيم فهذا يكفينا (247 جـ - د). بعد ذلك يؤكد حقيقة مفاهيم العدل، الحكمة، الحماقة، وما إليها، التى قد تَسِم الروح بحضورها فيها (247 أ). (ومع ذلك ها هم باحثونا المغرقون فى التبحّر يؤكدون فى ثقة أن الصور مستبعدة من الـ*سوفيست*). لا ينبغى أن نقرأ الكثير فى التعبيرات المجازية المكانية كتعبير الحضور وما إلى ذلك، التى لا سبيل لتجنّبها، فكل لغة المفاهيم تستعير من لغة تجاربنا الحِسّية الأولية. من المؤسف أننا فى يومنا هذا نجد الإمپريقيين المتشدّدين يجرؤون على أن يؤكّدوا أن العدل والحكمة لا مكان لهما بين 'الأشياء الحقيقية'.

يحرص 'الغريب' على أن يؤكد أن العدل والحكمة والروح، وهى حقيقية، ليست مرئية أو محسوسة (247 ب). الروح والمعقول شىء واحد. هذا هو الأساس الأول، نقطة البدء لفلسفة سقراط وللأفلاطونية.

فى 247- ب يكتب أفلاطون: "حيث إن العدل والعقل والفضائل الأخرى وأضدادها كائنة" *ousês oun dikaiosunês kai phronêseôs kai tês allês aretês kai tôn enantiôn*. هناك أمثلة أخرى موازية فى المحاورات. هل يمكن أن نتصور أن أفلاطون حين يتحدث عن صور الظلم والحماقة وما إليها كان من الممكن أن يعنى أن هذه كانت أكثر من مفاهيم تعقل؟ فى سماء الصور الشاعرية التخيّلية المرسومة فى الـ*فايدروس*، لا مكان لمثل هذه المفاهيم السلبية. لكن أفلاطون كان يعرف بالتأكيد أن مثل هذه المفاهيم السلبية هى صور معقولة خالصة مثلها مثل المفاهيم الإيجابية. إنها لا ترى ولا تحَسّ ولا توجد بأى مكان فى عالم الظواهر. إنها تنشأ فى العقل، من العقل، وليس لها أى كيان إلا كأدوات للفهم.

إننى لا أرى فى الجزء الأول من الـ *پارمنيديس* أو معالجة 'أصدقاء الصور' Friends of the Forms فى الـ*سوفيست* نكوصا عن أى موقف لأفلاطون أو مراجعة لأى موقف له، إنما أعتبر كل هذا توجيها للـ 'تابعين' (والناقدين)، سواء كانوا من أعضاء الأكاديميا أو من الخارج، الذين أرادوا أن يحوّلوا مغامرات أفلاطون الفكرية لنظريات جامدة، كما فعل الكثيرون منذ ذاك ولا يزالون يفعلون. لست أقول إن أفلاطون لم يكن يراجع تفكيره. إنه كان يفعل ذلك على الدوام. لكن هذا هو بالضبط بيت القصيد. إنه كان يغيّر ويراجع آراءه

بغير توقف، عن قصد، انطلاقا من مبدأ، لا يسمح لها أبدا أن تتحجّر فى عقائد ونظريات مقيّدة. هذا شيء أخفق أرسطو Aristotle فى أن يتعلمه منه.

4

إذا كانت الأشياء غير المتجسّدة التى تحدّثنا عنها والأشياء المتجسّدة كلاهما 'حقيقى' على السواء، فما الذى يراه الماديّون مشترَكا فيهما؟ (247 د). يقترح 'الغريب' أن الأشياء التى لها كينونة ليست سوى فعالية، *ta onta hôs estin ouk allo ti plên dunamis* (247 هـ). ينبغى أن نلاحظ هنا أن 'الغريب' يتحدّث عما هو مشترك بين الأشياء اللامرئية والمرئية. إنه يعادل كون الشيء 'حقيقيا' بالفعالية. أن يتأثر الشيء بعامل خارجى ليس حالة من التلقّى السلبى، إنما هو مواءمة داخلية. أعتقد أن أفلاطون هنا لا يهجر ولا يغيّر موقفا كان يتخذه من قبل، إنما يعبّر تعبيرا صريحا عن جانب من فلسفته كانت لغته المعتادة تنحو لأن تخفيه. فى مواضع أخرى، كثيرا ما يعادل أفلاطون فضيلة *aretê* محدّدة بقوّة *dunamis* معيّنة.

أعتقد أن هذا التأويل يدعمه تماما ما يلى من المحاورة، ففى المناقشة التى تأتى بعد هذا مع 'أصدقاء الصور' Friends of the Forms يمكننا أن نتصوّر أن أفلاطون إنما كان يصحّح فهما متصلبا لما كان يقوله أو يكتبه عن الحقائق المعقولة. لا يجب فحسب أن نتجنب حصر فكرة مجال المعقول داخل نظرية ثابتة، بل يجب أيضا أن نجد فيها متسعا، من ناحية، للواقع الذى لا ريب فيه، واقع الصيرورة وواقع الظواهر بحقيقتها المنقوصة، ومن ناحية أخرى، لفيض الـ حقيقة فى فعل خلّاق أزلى، كما أدرك أفلوطين Plotinus.

هكذا يبدأ أفلاطون بتقرير ما يقول به المثاليّون من فصل الصيرورة عن الكينونة، *genesin, tên de ousian chôris pou dielomenoi lgete;* (248 أ). ثم فى 248- جـ ينتقد الفهم الضيّق المتصلب للحقيقة باعتبار أنها تستبعد كل صيرورة. فالروح، مبدأ الحقيقة فينا، لا يمكن أن تكون كينونة بلقعا خاملة: الروح تعرف، تفهم، تحبّ، تَلِد أفكارا وأشياء جميلة، والروح هى نموذجنا للـ حقيقة. حين يرفض 'أصدقاء الصور' الاعتراف بأن المعرفة فاعلية (248 د)، يُظهر لهم خطأهم فى عبارة نبوئية: "خبّرونى بحقّ السماء، هل حقّا نقتنع بهذه السهولة بأن التغيير، الحياة، الروح، لا مكان لها فى ذاك الذى هو حقيقى تماما — أن ليس فى الحقيقة حياة ولا فكر، بل تبقى لامتحوّلة فى ترفّع

مهيب، خالية من العقل؟" (248 هـ - 249 أ. استخدمت فى الأصل الإنجليزى ترجمة كورنفورد، وأترجم هنا عن ترجمته) .

أن يكون كورنفورد Cornford قد نقل فكر أفلاطون بهذه الدقة وهذا الوضوح ثم يمضى بعد ذلك ليُفرغ *dunamis* أفلاطون من كل مغزى، فهذا، فيما أرى، لا يرجع إلا لتسليمه المطلق بمفهوم القوّة العلمى، الذى هو رمز مجرّد بلا حياة.

يقول أ. ن. وايتهيد A. N. Whitehead فى *Adventures of Ideas* (1933): "كان أفلاطون فى توجّهه المتأخّر هو من تقدّم باقتراح 'وأنا أرى أن تعريف الكينونة هو ببساطة القوّة' ". — يستشهد ف. م. كورنفورد F. M. Cornford فى مقدّمته لـ *Plato's Theory of Knowledge* (1935) بهذه العبارة كمثال يوضّح كيف يمكن "للمفكر عميق الفكر أن تضلله ترجمة". الترجمة 'المضللة' التى عناها كورنفورد كانت ترجمة چويت Jowett، التى اقتبس منها وايتهيد.

إن مجرّد قراءة خاطفة للفصل الثامن، "كوزمولوچيات"، من كتاب وايتهيد *Adventures of Ideas*، كفيلة بأن تبيّن أن وايتهيد كان أبعد ما يمكن عن أن تكون قد ضللته ترجمة چويت، بل إن تأويله لنصّ الـ*سوفيست* كان جزءا أصيلا من نظرية القانون المتأصّل Immanent Law التى طوّرها هناك فى حرص شديد.

إنه لمما يكشف لنا الكثير أن نرى كيف يتعامل كورنفورد فى ترجمته وتعليقه مع النص الذى تَرِد فيه هذه العبارة. كان 'الغريب الإيلى' قد صنّف كل الفلاسفة إلى مثاليين وماديين فى فقرة 'الآلهة والمَرَدة' الشهيرة فى الـ*سوفيست* (245 هـ - 246هـ). ويمضى فيبيّن أن مفهوم الماديين للحقيقة غير مقبول، وأن ما هو حقيقى (بأوسع معنى للكلمة) أبعد ما يكون عن أن يكون معادلا للمرئى والمحسوس، بل الأحرى معادلته بالفاعلية *dunamis*.

وبالمخالفة لغرام الفلاسفة الراسخ باستخدام مصطلح 'التعريف'، يجهد كورنفورد نفسه ليتجنب استخدام المصطلح فى تعامله مع هذه المقولة فى الـ*سوفيست*. يختار عنوانا للقسم 246- هـ - 248- أ: "علامة للحقيقة تعرض ليقبلها الماديون"، ويكتب فى ملاحظته التمهيدية: "تقود المحاجّة إلى تعريف – أو بالأحرى علامة – للـ 'حقيقى'، تعرضَ لقبولهم." لكن جوهر محاجّة 'الغريب' مع الماديين أنْ يريهم أن كل ما يعتبره الماديون حقيقيا هو فى الأساس لا شيء غير *dunamis*، وهذا ما عناه وايتهيد وما أراد كورنفورد أن

يروغ منه. لسنا هنا معنيين بمسألة تقنية أو مصطلحية حول ما إذا كانت تلك المقولة ترقى شكليًا لأن تكون ’تعريفا‘. المسألة هى ما إذا كانت المقولة تؤكد أن جوهر كل الأشياء، بما فيها الأشياء ’المادّية‘، هو قوّة (فاعلية).

يكتب أفلاطون: *ta onta ‹tithemai gar horon horizein ‹dein› hôs estin ouk allo ti plên dunamis* (247 هـ). ترجمة جويت، التى اقتبسها وايتهيد، تقول: ".. and I hold that the definition of being is simply power"، ".. وأنا أرى أن تعريف الكينونة هو ببساطة القوّة". يحاول كورنفورد أن يبتعد جهد المستطاع عن عبارة جويت البسيطة الواضحة "تعريف الكينونة هو ببساطة القوّة"، فيلجأ للالتفاف حول المعنى: "I am proposing as a mark to distinguish real things"، "إننى أقترح كعلامة لتمييز الأشياء الحقيقية"، لكنه لا يجد مفرّا من أن يواصل قائلا: "that they are nothing but power" "أنها لا شىء غير القوّة". ’الغريب‘ فى الواقع يعادل كون الشىء حقيقيا بالفاعلية؛ أيضا "أن يقع على الشىء تأثير" ليس قابلية سلبية بل هو مواءمة داخلية أو ردّ فعل.

إذا قيل إن هذا لا ينسجم مع إصرار أفلاطون على لاتحوّل الحقيقى، فإننى أزعم أن تأكيد أفلاطون على أزليّة ولاتغيّر الحقيقة إنما قصد به إبراز حقيقة المعقول المتسامية على الزمن supra-temporal، مما لا يتعارض مع، ولا يستبعد، الإبداعية والفاعلية. هذا ما كان وايتهيد يحاول إظهاره.

5

يقول كورنفورد بحقّ، "لبّ نقد الغريب أن أصدقاء الصور قد عبّروا عن آرائهم فى الحقيقة بعبارات إليائية Eleatic بأكثر مما ينبغى. لقد أخذوا اللاتغيّر كعلامة للـ حقيقة، وأحالوا كل تغيّر إلى عالم الصيرورة" (صفحة 243). إننى أتفق معه فى هذا تماما. لكن حين يمضى فيقول: "نظرية أصدقاء الصور هى النظرية التى قررت فى الـ*فايدون* والتى انتقدت فى الـ*پارمنيديس*"، فلا بدّ لى من أن أختلف معه. فى رأيى، أن نظرية كهذه لم ’تقرّر‘ فى الـ*فايدون*. جوهر الـ*فايدون* هو توكيد قدسية الروح كموطن لعالم المعقول. فى الجزء الأول من الـ*پارمنيديس* يمحّص أفلاطون بعض تشعّبات مفهوم المشاركة التى كان قد استخدمها على نحو تجريبى. المبدأ الذى أخذه أفلاطون عن سقراط والذى شكل الأساس لكل فكره كان التمييز بين المعقول والمحسوس. حين نظر للتمييز على

أنه انفصال، نشأت مشاكل. تلك المشاكل الطارئة كانت هى موضوع الجزء الأول من الـ *بارمنيديس*.

فى الـ *فايدون* كان التوكيد على اللاتحوّل وعلى الانفصال عن عالم الصيرورة لازما لجلاء مفهوم الأزل. أراد وايتهيد تصحيح هذا بتوكيد مفاهيم الكيان العضوى organism والمسار process. فى صيغتى من الأفلاطونية أبرز مبدأ الفاعلية الخلّاقة creativity: الـ حقيقة النهائية عندى هى الـ أزل الـ خلاق Creative Eternity.

فى 248-أ-هـ يصوّر 'الغريب الإيلى' موقف المثاليين القائلين بالثبات فى أمر معرفة الحقيقة. بينما هم يُقرّون بأننا نتواصل *koinônein* مع الحقيقى بالروح عن طريق إعمال العقل *dia logismou de psuchêi pros tên ontôs ousian*، فإنهم لا يقبلون القول بأن مثل هذا التواصل ينطوى على فعل التأثر أو التأثير المتبادل، *pathêma ê poiêma ek dunameôs tinos apo tôn pros allêla suniontôn gignomenon*. هم لا يقبلون اقتراح 'الغريب' بمعادلة الحقيقة بالفاعلية *dunamis* خشية القول بأن الحقيقة إذ تعرف قد تتغيّر بفعل المعرفة (248 د - هـ). يحتجّ 'الغريب' بأن رفض السماح بأن يكون للتغيّر مكان فى الحقيقة يعادل القول بأنْ "لا مكان للحياة، للروح، للفهم فى ذاك الذى هو حقيقى تماما" وأن الـ حقيقة " ليس فيها حياة ولا فكر، بل تبقى لامتحوّلة فى ترفع مهيب، خالية من العقل". (فى الأصل الإنجليزى اقتبست هنا ترجمة كورنفورد). أعتقد أن هذه الفقرة تبرّر زعم وايتهيد أن فلسفة أفلاطون تتوافق تماما مع فلسفة مسارية a philosophy of process، مع فلسفة الكيان العضوى a philosophy of organism. ويلقى هذا القول دعما إضافيّا فى الـ *فيليبوس* والـ *تيمايوس*. وأودّ أن أضيف أننا قد نبيّن للقائلين بثبات الـ حقيقة (أرسطو Aristotle أو سپينوزا Spinoza جنبا إلى جنب مع المتشدّدين من 'أصدقاء الصور') أن الحياة والعقل الفاعل، أو ما له حياة وفاعلية عاقلة، لا يمكن أن يُعرف كموضوع. ما له حياة وفاعلية عاقلة لا يمكن أن يُعرف إلا فى تواصل العارف والمعروف فى فاعلية خلّاقة.

6

فى رأيى أن مفهوم الطفرة emergence مفهوم كسيح. إنه لا يمتاز على الفيزيقالية الاختزالية reductionist physicalism إلا باعترافه بحقيقة الصفات (الكيفيات) qualities الجديدة. لكن الحقائق الجديدة تصرخ طالبة

الانتساب لسلف أكثر جدارة. كل حقيقة سرّ وستظل دائما سرّا. لكن مفهوم الفاعلية الخلاقة يعطينا أفقا فكريّا يضفي وضوحا واتساقا على المسار بأكمله. إذا كان الأساس النهائى والمنبع النهائى لكل هذا عاقلا وخيّرا، إذن يكون مجىء الحياة والعقل والقيم الروحية إلى الكينونة فى وقت ما ومكان ما أمرا مفهوما، فى رأيى. أعتقد أن هذا كل ما يمكننا أن نقرّر وفاقا للعقل. فأنا أقول بأننا قد نصل إمپريقيّا إلى أىّ كمّ من معرفة الواقع، إلا أننا لن نستطيع أن نجد الفهم، المعقولية، إلا فى الصور (المفاهيم) التى هى من خلق عقلنا ذاته — والحقّ الوحيد لهذه المفاهيم فى ادعاء الصحّة يستند إلى الجلاء الذى تضفيه على معطيات تجربتنا.

إذا استعرنا مصطلحات سپينوزا يمكن أن نقول إنه بينما يرى الإمپريقيون empiricists والاختزاليــون reductionists والعِلميّــون scienticists أن الطبيعة المفعولة *natura naturata* هى كل ما هناك، فالمثاليّون idealists يؤكدون حقيقة الطبيعة الفاعلة *natura naturans*، التى منها تستعير الطبيعة المفعولة كل ما يمكنها أن تدعيه من نصيب فى الحقيقة.

يعلن أفلاطون الموقف الشكلى لـ 'أصدقاء الصور' (248 ب)، وهو، مثل كل صياغة فكرية محدّدة، بغير استثناء، يقود للخطأ إذا لم نخضعه للتمحيص والتصحيح دون توقّف. ثم يمضى فيبيّن على أىّ نحو يتطلب ذلك الموقف التصحيح فى السياق الحالى — وذلك التصحيح بدوره لا يمكن أن نسمح له بادّعاء أنه نهائى.

7

فى 249- د -251- أ يمهّد أفلاطون الأرض لمعالجة الأحجية المنطقية للماحقيقى أو غير الموجود، التى لا أعتزم أن أعلّق عليها هنا. بفضل أفلاطون وأرسطو فإن أىّ تلميذ صغير فى يومنا هذا يستطيع أن يكشف النقاب عن الأحجية المنطقية، مع الاعتذار لأكاديميينا المتبحّرين من أصحاب 'الميتافيزيقا الجديدة' الذين ملأوا مجلدات ضخاما عن وجود البيجاسوسات والدوائر المربّعة وملك فرنسا الحالى الأصلع. (انظر "On What Is Real: An Answer to Quine's 'On What There Is'"[75]). معالجة أفلاطون للمسألة الميتافيزيقية للماحقيقى نجدها فى الـ*فايدون*، فى *الجمهورية*، فى جزء

([75]) فى *The Sphinx and the Phoenix* الذى آمل أن تصدر ترجمته العربية فى وقت غير بعيد.

الـ*سوفيست* الذى استعرضناه لتوّنا. ولعل أفلاطون كان قد اعتزم أن يستكمل معالجة الحقيقى فى محاورة *الفيلسوف* التى فكر فى أن يكتبها ولم يفعل. أيًا ما كانت الأسباب التى دعته للتخلى عن ذلك العمل، فإننى أعتقد أنه ما كان ليغيّر جوهريّا ما نستطيع أن نتبيّنه من الأعمال التى بين أيدينا. فى وقت ما اقترحتُ أن أفلاطون قد يكون تخلى عن *الفيلسوف* حين أدرك أنه سيكرّر ببساطة ما كان قد قاله فى *الجمهورية*.

بغير اللاشىء (العدم) لا يمكن للوجود المحدود المعيّن أن يكون. كينونة پارمنيديس الإيجابية المطلقة لا يمكن إلا أن تكون عقيمة عقما مطلقا. كل كينونة معيّنة تنطوى على محدودية؛ كل محدودية تنطوى على لاشيئية. المعيّن المحدود لا يفترض اللاشيئية فحسب، بل هو يشارك فى اللاشيئية. ليس هذا درس الـ*پارمنيديس* والـ*سوفيست* فحسب، بل هو أيضا أساس الديالكتيك الأفلاطونى — ليس ديالكتيك الـ*سوفيست* المستأنس، بل ديالكتيك *الجمهورية* الوحشى الذى يدرك أنه لا يمكن لأىّ صياغة فكرية محدّدة أن تطمح لأن تكون نهائية، فهذا اكتمال إثمار مبدأ الجهل السقراطى، الذى نجده جليّا فى الحوار السقراطى.

الفصل الحادى عشر

الـ*فيليبوس*

1

تبدأ الـ*فيليبوس* بتحديد موضوعها الشكلى فى عبارة واضحة تماما. توازن المحاورة بين رأيين متعارضين فى الحياة الطيبة للكائنات الإنسانية: هناك من ناحية الرأى القائل بأن اللذة، بأوسع معنى تحتمله الكلمة، هى الخير لكل الكائنات الحية، ومن ناحية أخرى هناك الرأى القائل بأن المعرفة، أيضا بأوسع معنى ممكن للكلمة، هى الخير لكل الكائنات التى يمكن أن يكون لها نصيب فى المعرفة (11 ب). تحديد الموضوع المطروح للمناظرة يبلغ من الوضوح والدقة ما يصبح معه محض سخف أن يتصوّر أحد أن تكون للسؤال صلة بطبيعة الـ خير الذى تتحدّث عنه *الجمهورية*. ولا غرابة فى أن يكون بمقدور أفلاطون أن ينتقل من مناقشة الحياة الطيبة للكائن الإنسانى إلى مناقشة المبادئ الأولى والحقائق النهائية: وإلا فكيف تكون المناقشة فلسفية؟ فى *الجمهورية* وجدنا البحث عن معنى العدل يقودنا إلى الـ خير الذى يتجاوز الكينونة ويتجاوز المعرفة.

إننى فى الواقع أميل للظن بأن حافز أفلاطون الرئيسى لتخصيص محاورة لمناقشة المفاضلة بين اللذة والمعرفة (حتى لو كانت المسألة موضع جدل ساخن بين أعضاء الأكاديميا أو فى دائرة أوسع من المحيط الثقافى الأثينى أو الهيلينى) كان يكمن فى إمكانية أن يستخدم اللذة والمعرفة للتمثيل لفكرة المعيار والمزج بحسب المعيار measure and mixture according to measure باعتباره المبدأ الذى يقوم عليه كل تحقيق فعلى لكينونة إيجابية، كل تجسيد للقيمة. فى هذا الفصل أعتزم التركيز على الأبعاد الميتافيزيقية للمحاورة، معلقا بشكل عابر فحسب – إن علقت – على مناقشة اللذة.

بعد أن أبان 'سقراط' موضوع المجادلة بوضوح تام، يمضى فيثير مسألة الواحد فى المتعدّد ومن ثَمّ يتشعّب إلى التصنيف الأونطولوچى لكل أنواع الكينونة قبل أن يجد طريقه عائدا إلى تمحيص دعاوى اللذة والمعرفة.

يمكننا أن نرى من 12- جـ -13- د أن فكر أفلاطون كان مشغولا بمسألة التصنيف والعلاقة بين ما أصبحنا نسميه – اتباعًا لأرسطو Aristotle – بالجنس genus والنوع species. ولكن هذا، على مستوى أعمق، يثير مسألة الواحد والمتعدّد (14 جـ)، وهى مسألة اتخذت عند أفلاطون معانى مختلفة فى مراحل مختلفة من حياته. فى الـ*فيليبوس* تصطبغ المسألة بما طرأ على أفلاطون من اهتمام بالمسائل المنطقية والمنهجية methodological (14 جـ -15 جـ). إننى أعتقد أن المفهوم الميتافيزيقى للـ 'واحد فى المتعدّد' الذى نجده فى *الجمهورية* ظل أساسيًا فى فكر أفلاطون. إنه يعبّر عن بصيرة أن المتعدّد لا يكون معقولا إلا فى كلّ. هذا أيضا أساسى فى الـ*پارمنيديس*.

الصعوبات التى يسردها 'سقراط' فى 15- ب هى عينها التى أثارها 'پارمنيديس' فى الجزء الأول من المحاورة المسمّاة باسمه. هناك تركت تلك الصعوبات بغير حل باعتبارها متأصّلة فى طبيعة الفكر واللغة. لكن أفلاطون شعر بأننا لا نستطيع أن نترك الأمر على هذا. الفكر متى سبرنا عمقه وجدناه مفعما بالتناقضات غير القابلة للإزالة. لكننا فى جوهرنا كائنات مفكرة. كى نعيش لا بدّ لنا من أن نفكر، وأن نفكر تفكيرا نظاميًا ومتساوقا consequentially. حيث إننا ناس ولسنا آلهة، وعلينا أن نعيش ككائنات منقوصة فى عالم منقوص، فإن أفلاطون اقترح وطوّر وأخضع للتجريب طريقة الفرضيات، وطريقة التجميع والتقسيم، وجرب إصلاح حال الظن doxa بإضافة الـ *logos*، وكل من هذه الطرائق على التوالى كرمها أفلاطون فى مرحلة ما بأن أسماها 'ديالكتيك'.

مشكلة الواحد والمتعدّد تجابهنا مع كل جملة ننطق بها (15 د). فى الفكر وفى الكلام (هما وجهان لعملة واحدة) نصنع بالضرورة من الواحد عديدا. لكن هذا ليس ضرورة للفكر وللغة فحسب. إن المتعدّد المضطرب الذى هو خامة تجربتنا هو عالمنا الفعلى. إنه ليس من صنعنا. التعدّدية هناك، معطاة؛ نحن نجعلها واحدا فى الفهم، ثم، كى نعبّر عن ذلك الفهم، نفكّك الواحد إلى عديد، وهذا العديد يجب أن نراه بدوره كواحد، محطّمين أسس فهمنا السابق فى فعل أعلى للفهم. هذا هو ديالكتيك *الجمهورية*، الذى يقصر عنه ديالكتيك الـ*فيليبوس*، لا فشلا، وإنما لأنه، لخدمة أغراض معيّنة، لا بدّ للتدمير الدائم بلا نهاية للأسس

الفكرية الذى تتطلبه الفلسفة الحقة من أن ينتهى عند نقطة معيّنة لخدمة غرض معيّن.

يمضى أفلاطون من توه للحديث عن إساءة استخدام الديالكتيك (15 د-16-أ)، كما فعل من قبل فى *الجمهورية* (538 - 539). لمعالجة المشكلة لا يجد ’سقراط‘ خيرا من الطريقة التى "كان دائما مخلصا لها" (16 ب)، "الأداة التى عن طريقها خرج إلى النور كلّ كشف تحقّق أبدا فى محيط الفنون والعلوم" (16- جـ. الترجمة الإنجليزية لـ ر. هاكفورث، R. Hackforth، *Plato's Examination of Pleasure*، 1945). يقال لنا إن"كل الأشياء ... التى يقال أبدا إنها كائنة تتكوّن من واحد ومن عديد، وفى طبيعتها يقترن الـ حَدّ والـ لامحدودية" *hôs ex henos men kai pollôn ontôn tôn aei legomenôn einai*، *peras de kai apeirian en autois sumphuton echontôn* (16 جـ -10). هنا نجد الصورة المعقولة والحالات المتعدّدة وقد أعيدت تسميتها بالـ حَدّ والـ لامحدودية. لا بأس حتى هنا. ثم يمضى أفلاطون فيقترح طريقة للتصنيف، قد تكون نافعة جدّا لأغراض معيّنة، إلا أنها تترك مشكلة علاقة المتعدّد بالواحد فى الخلفيّة، دون أن تقترب منها. وهكذا، فالطريقة التى كان ’سقراط‘ "دائما مخلصا لها"، والتى أوحِى إلينا بأن ننتظر منها الكثير، يتّضح أنها (16 جـ -هـ) لا شىء غير صيغة معدّلة من طريقة التجميع والتقسيم، التى وُصِفت فى الـ*فايدروس* وجُرّبت بحظوظ متفاوتة فى الـ *سوفيست* والـ*بوليتيكوس*. كيف عُدِّلت الطريقة؟ أوّلا، يظهر الواحد والمتعدّد هنا فى هيئة الـ حدّ والـ لامحدودية. فى رأيى أن المتعدّد، واللامحدود، والأكثر-و- أقلّ، والوعاء *hupodochê* فى الـ*تيمايوس*، كلها أسماء للمعطَى اللامتشكل الذى يجابه العقل ويتحدّاه ـــ ذلك المعطى الذى لا يُستأنس – لا يتبرر فى المعقولية – إلا حين تحتضنه وحدة الصورة. هذه هى الإنارة التى يأتى بها الفكر الفاعل *noêsis*. التقسيم الذى يلى ذلك هو التشظية الضرورية عمليّا للتفكير النظرى *dianoia*. يتمثّل ثانى عناصر التعديل فى تحرّر الطريقة من قيد التفريع الثنائى المتّبع فى الـ*سوفيست*، والذى قد يصلح لتصنيف شكلى لكنه لا يصلح فى بحث أرحب كالذى نحن بصدده هنا.

كيف يمكن أن نأخذ مأخذ الجدّ كلمات ’سقراط‘ فى 16- ب- جـ حيث نجده يقول إن كل ما نملكه من معرفة خرج إلى النور بواسطة الطريقة التى يزمع أن يقدّمها *panta gar hosa technês echomena anêurethê pôpote dia tautês phanera gegone*، فى حين أن لنا أن نكون متأكدين من أن أفلاطون كان يعلم أن ما أحرز من تقدّم فى الرياضيّات وما أتيح له هو نفسه من بصيرة ميتافيزيقية عميقة، لا هذا ولا ذاك قد تحقّق بواسطة الطريقة التى

يعتزم تقديمها؟ حتى طريقته فى البحث عن طريق الفرضيّات، والتى يبدو أنه كان قد أهملها فى هذه المرحلة، كانت أكثر جدارة بأن يُنسب إليها هذا الفضل.[76]

2

الـ لامحدود والـ حدّ مبدأين أوّليْن فى الـ *فيليبوس*. لا يهمّ ما إذا كان أفلاطون قد استعار ذلك من الفيثاغورية أو من أى مصدر آخر. كان أفلاطون سمحًا فى تبنى أىّ أفكار يستطيع أن يستخدمها فى نسيج فلسفى ذاتى المعقولية، حيثما وجدها. قد يكون مصدر تلك الأفكار مما يهمّ المؤرخ، أما بالنسبة للفيلسوف فليس ذلك بذى مغزى كبير. فى الـ *فيليبوس* يوصف الـ لامحدود أيضا بـ الأكثر- و-أقلّ، ونجد ما يعنيه ذلك مشروحا فى وضوح تامّ. فى الأكاديميا أعيدت تسمية الأكثر- و- أقلّ أو حلّ محلّه الـ واحد و دياد (ثنائى) الكبير- و- الصغير الـ لامحدود أو الـ لامحدّد، حسبما يخبرنا أرسطو (Aristotle)، *Metaphysics*، I.6) . ربما كان تغيير التسمية قد صحبه تحوّل أكبر نحو إضفاء صبغة رياضية على المفهوم. لكنى لا أعتقد أن أيًّا من تغيّر التسمية أو بروز الجانب الرياضى كان له مغزى فلسفى هامّ. ليكن ذلك كما يكون: إننى كما ذكرت مرارا، لا يعنينى غير الفلسفة التى تركها لنا أفلاطون فى محاوراته، وفى الوقت الحالى على الأقل لا أعتزم أن أنشغل بالبحث فيما عسى أن يكون أفلاطون أو غيره قد صنع من الـ دَياد الـ لامحدّد فى الأكاديميا.

ثم يكاد أفلاطون أن يبوح لنا صراحة بأن المناظرة بين اللذة والمعرفة بأكملها لم تكن إلا ذريعة لعرض بعض المبادئ والمفاهيم الميتافيزيقية. فها هو 'سقراط' فجأة 'يتذكر' شيئا كان قد سمعه، أو ربّما كان قد رآه فى حلم (20 ب)

([76]) لعله من المناسب أن أوضح هنا أننى حين أتحدّث عما فى هذه المحاورة أو غيرها من اضطراب ظاهرى فإننى لا أفعل فعل أولئك الباحثين الذين ينتفخون زهوا إذ يجلدون أفلاطون على كل حُجّة ضعيفة وكل خلل منطقى وكل تناقض شكلى تكتشفه شطارتهم الرخيصة. إن أفلاطون بعقليته النفاذة الجبّارة كان أقدر من يقدر على كشف ما فى كتاباته من مزالق. إن ما أريده أنا بنقدى هو عكس ما يريده أولئك. ما أريده أنا هو إظهار أن أفلاطون لم يقصد أبدا أن يعطينا أفكارا ونتائج نقبلها ونسلم بها، إنما كان قصده أن يتيح لنا أن ننطلق معه فى مغامرات فكرية طلبًا للحقيقة التى قد يضىء سناها بصائرنا لكننا أبدا لن نستطيع أن نحبسها فى قمقم صياغاتنا الفكرية - اللغوية. إننى حين أنقد أفلاطون إنما أفعل ذلك امتثالا لما أراده هو منا حين ملأ أعماله أحاجى وألغازا وفخاخا منطقية.

— إن الحياة الطيبة للكائن الإنساني لا هي حياة اللذة المجرّدة من العقل ولا هي حياة العقل الخالية من أي متعة. إن هذا ليكون كلاما مغرقا في الابتذال والتفاهة لو لم يكن بدوره ذريعة لتقديم مبدأ المزيج المُقاس measured mixture كأساس لكل قيمة مفعّلة؛ وهذا بدوره تطبيق لوحدة الـ حدّ والـ لامحدودية كأساس لكلّ قيمة إيجابية. كانت فلسفة أفلاطون قد نضجت وأينعت تماما في *الجمهورية*: كل ما يقدمه لنا في المحاورات المتأخّرة هو نفس الثمر مطهوا طهوا جديدا.

ثم نقفز قفزة أخرى في أثير المفاهيم الخالصة، ونُتحف بـ 'تصنيف' هو ليس بتصنيف بل تفصيل خلاق لأنواع الكينونة. يعرض 'سقراط' أن يصنع "من كل ما يوجد الآن في الكون" تقسيما ثنائيًا، ولكنه على الفور يضيف "أو ثلاثيًا". بعد ذلك نجدنا قد وصلنا إلى تقسيم رباعي. نبدأ بالـ لامحدود والـ حدّ كما في أوّل تقسيمين قمنا بهما. مزيج هذين يعطينا القسم الثالث، وسبب المزج يصل بالرقم إلى أربعة (23 جـ - د). من الواضح أن هذا لا علاقة له بطريقة التجميع والتقسيم.

يبدو أن التصنيف الرباعي المقدّم في الـ*فيليبوس* كان – مثله مثل الأجناس الأعظم *megista genê* في الـ*سوفيست* – واحدة من الدمى التي كان أفلاطون يولع باللهو بها من وقت لآخر. كانت تستهويه فكرة فيعمل عليها أو يعمل بها في حماس لبعض الوقت، ثم يهملها. هكذا كانت طريقة الفرضيات، طريقة التجميع والتقسيم، الأجناس الأعظم *megista genê* — وإنني أحسب أن الـ حدّ والـ لامحدود، والـ واحد والـ دياد الـ لامحدّد كانا أيضا من هذا القبيل. وإني أتصور أن كلا من هذه الأفكار كانت تجد من بين أعضاء الأكاديميا من يصنع منها صنما يتعبّد في محرابه.

3

لكن التجميع والتقسيم يظل في خلفية ذهن أفلاطون. يقترح أن نأخذ اثنين من أقسامنا الأربعة، نفككهما إلى عدّة أقسام، ثم نجمع المتعدّد مرة أخرى في واحد (23 هـ). لِنَرَ كيف يمضي هذا.[8]

نأخذ الـ لامحدود لنرى بأي معنى هو متعدّد. لا نخضعه لأي تقسيم نظامي كما في طريقة التجميع والتقسيم، لكننا نجد أنه يحمل تكاثره في ذات طبيعته،

ويتضح أن تكاثره ليس تعدّدا من وحدات متميّزة، بل هو ميوعة زلقة لا نستطيع أن نصفها بشيء أكثر ثباتا من أكثر- و- أقلّ، وهذا لامحدود ولامحدّد (24 أ - ب). ثم نجد أن هناك العديد من هذه اللامحدودات، كل الأشياء التى نستطيع أن نتحدّث عنها بوصفها أكثر أو أقل، أكبر أو أصغر، أسخن أو أبرد، هى أمثلة للـ لامحدود. كل الأشياء التى تقبل العدد والمفاهيم الحسابية تدخل تحت الـ حدّ (24 جـ - 25 ب). هنا إذن لم نكن نُقسّم بل نجمّع، وبعد التجميع لا نمضى إلى تقسيم. إن حدسى هو أن أفلاطون كان يجرّب، يستكشف أراضى بكرًا.

ثم نمضى باحثين عن النوع الثالث، المزيج، فنسمع أن "ها هنا نجد أصل الطقس الجوّى المعتدل وكل ما هو بديع من الأشياء، أىْ فى مزيج اللامحدود مع ذاك الذى له حدّ" (26 ب. الترجمة فى الطبعة الإنجليزية لـ هاكفورث Hackforth). ليس هنا حتى مجرّد التظاهر باستنتاج نظامى. مفهوم المزيج المُقاس، التوازن الصحيح، كمصدر للصحة، والطقس المعتدل، وكل ما هو بديع وحسن من الأشياء، هذا المفهوم يُعرض علينا ببساطة كهبَة من إله. لا أملك إلا أن أقول إن عندنا هنا مثالا جيّدا لما أعنيه حين أقول إن الفلسفة هى إعلان نبوءة بمفاهيم إبداعيّة تحدث المعقولية.

فى فلسفتى يظهر الـ حدّ والـ لامحدود فى هيئة عقل فاعل يضفى أنساقا معقولة (صورة) على المعطَى (الموجود) اللامُعيّن (السديمى)، لتتحقّق المَوْضعة objectification الضرورية للعقل الفاعل. الوجود القُحّ الذى لا معنى له، ومن ثَمّ لا حقيقة له، ينال الحقيقة فى النسق المعقول. هذا هو ما يسميه أفلاطون التكوّن إلى الكينونة *genesis eis ousian*: كل واقع فعلى هو وليد العقل الفاعل والوجود المعطَى اللامُعيّن، *to toutôn ekgonon* (26 د).

نأتى الآن إلى النوع الرابع. التكوّن *genesis* يتطلب سببا. وهنا مرّة أخرى نلقى إعلان نبوءة: "إذن فطبيعة الصانع لا تختلف عن السبب إلا بالاسم، ومن الصواب القول بأن الصانع والسبب شيء واحد؟" *oukoun hê tou to poiountos phusis ouden plên onomati tês aitias diapherei de poioun kai to aition orthôs an eiê legomenon hen;* (26 هـ. الترجمة الإنجليزية لـ هاكفورث Hackforth). فى العقل الفاعل فقط يمكن للصيرورة أن تُعقل. إن إيماننا 'العلمى' (اللاعقلانى حقّا) بالأسباب 'الموضوعية'، 'الطبيعية'، متى حسبناه شيئا أكثر من اختلاق fiction نافع، يكون بالغ الضرر، إذ يمتنع معه كل فهم حقّ.

يمضى 'سقراط' فيؤكد أن "جماع الأشياء أو هذا الذى نسميه الكون ... يحكمه العقل وعقل فاعل مدبّر رائع" (28 د)، وفى 29-أ -30- د أظننا نستطيع أن نرى أفلاطون مشغولا بالفعل بتخطيط الـ*تيمايوس*.

4

فى الـ*فيليبوس* من البداية للنهاية، الخير هو الخير للإنسان، هو ما يؤدى لحياة سعيدة، كما يقرّر سقراط فى وضوح عند بدء المناقشة: "ما علينا أن نحاوله الآن هو أن يصف كل منا حالة أو وضعا للروح يجعل حياة كل إنسان حياة سعيدة" (1 د).

إننى لأجده شيئا لا يستسيغه عقل أن يكون قد خطر لأى أحد أن 'الخير' الذى نسأل فى الـ*فيليبوس* عما إذا كان هو اللذة أم المعرفة يمكن معادلته بصورة الـ خير. هذا تصوّر سخيف. الخير فى الـ*فيليبوس* هو ببساطة الخير العملى الذى يستهدفه الناس العاديّون فى حياتهم اليومية المعتادة. فى *الجمهورية*، حين نرى أنه بعد أن يتحدّث سقراط عن الـ خير بلغة ملهَمة، وبعد أن يقول إن الـ خير يتجاوز الكينونة ويتجاوز المعرفة، فإن السؤال يُطرح ثلاثا (505 ب، 506 ب، 509 أ) عما إذا كان الـ خير هو اللذة أو الفكر — لا أستطيع أن أرى ذلك إلا سخرية لاذعة لأفلاطون من بعض الأشخاص متبلدى الحِس – سواء داخل الأكاديميا أو خارجها – الذين أباحت لهم بلادتهم أن يطرحوا السؤال. لكنْ ربما يكون أفلاطون، إذ وجد الجدال محتدما فى هذه الجهة أو تلك، حول جدارة اللذة أو المعرفة بأن تعدّ الخير الذى ينبغى للناس أن يسعوا إليه، خطر له أنه قد يوضّح الأمر فى محاورة وفى نفس الوقت يتخذ منها مناسبة للبحث فى بعض المسائل الأكثر عمقا.

وأراه من الخطأ أيضا أن توصف الـ*فيليبوس* بأنها 'محاورة سقراطية'. إنها ليست من محاورات 'الحوار السقراطى'،[77] ومعالجة اللذة فيها ليست سقراطية الطابع. الهمّ الأخلاقى ومثاليات الحياة فيها هما بالطبع مما يتوافق مع موقف سقراط، لكن هذا هو ما ينبغى أن نتوقعه لأن أفلاطون ظل مخلصا لمثاليات سقراط ومبادئه الأخلاقية.

(77) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

تظهر المناقشة التمهيدية بين سقراط وبروتارخوس في وضوح أن المناظرة بين حياة اللذة وحياة الفكر لا يمكن إنهاؤها بالحجّة المنطقية. سقراط على حقّ من الناحية الشكلية حين يقرّر أن القبول بأن كل اللذات، من حيث هى لذات، هى واحدة، لا يسمح لبروتارخوس بأن يضيف أن كل لذة هى خير. لكن بروتارخوس أيضا على حقّ حين يقرّر أن من يتخذ نقطة بدء له القول بأن اللذة خير من حيث هى، لا يمكن أن نتوقع منه التسليم بأن بعض اللذات حسن وبعضها ردىء. موقفا سقراط وفيليبوس هما منظوران للعالم متعارضان، لا سبيل إطلاقا لإخضاعهما لمعيار مشترك. ليس أيّهما قابلا للإثبات بلغة يمكن فهمها من منظور الجانب الآخر ولا للتفنيد بلغة المنظور الآخر. هكذا كان الحال مع كاليكليس؛ وهكذا كان الحال مع ثراسيماخوس (الذى لم يكن من دعاة اللذة بل القوّة)؛ وهكذا الحال مع فيليبوس. إنما يستطيع سقراط مواصلة النقاش مع بروتارخوس لأنه لم يكن مثل كاليكليس بل كان أشبه ببولوس ولم يكن يدعو للذة بغير حدّ وبلا تحفظ.

فى *القوانين* يحاول أفلاطون أن يثبت بالحُجّة تميّز حياة الاتزان والحكمة والشجاعة والصحّة على حياة على النقيض من هذا، على أساس أن الأولى تربو فيها اللذة على الألم (732 د -734 هـ). فى رأيى أن الحُجّة هناك لا تفلح إلا فى إظهار لاجدوى كل الحُجج التى من هذا القبيل.

5

لا أعتزم أن أعلق تفصيلا على مناقشة اللذة فى 31- ب وما يليها. سأكتفى بالتعبير عن فكرة عابرة أو خاطر قد يرد هنا أو هناك.

على امتداد الـ *جورجياس* ولكن على الأخص فى المناقشة مع بولوس، تتعارض اللذة فى وضوح مع الخير. أن تؤخذ اللذة كمعيار أو كهدف للحياة الطيّبة هو علامة على الحماقة. لا تناقض فى هذا مع موقف سقراط فى الـ *بروتاجوراس*، حيث تؤخذ اللذة كهدف افتراضى للعمل، فى تحليل نظرى لظاهرة الغواية *akrasia* (العمل بعكس ما 'يعرف' الشخص أنه الصواب). ليس ثمة تناقض بين معالجات أفلاطون لموضوع اللذة فى مختلف أعماله. لعله

كانت هناك (لا بدّ أنه كانت هناك) اختلافات مزاجية بين توجّهَيْ سقراط وأفلاطون فى أمر اللذة، وهناك بالتأكيد اختلافات فى الحالة المزاجية بين أعمال أفلاطون التى كتبت فى أوقات مختلفة. من غير الواقعى أن نتوقع غير هذا. لكنْ ليست هناك تناقضات أو اختلافات لا يمكن التوفيق بينها.

فى 31- ب يقول 'سقراط' إننا لا نستطيع أن نناقش اللذة بطريقة وافية فى انفصال عن الألم. فى *القوانين* نقرأ: "إذ أن الألم واللذة كأنما هما فى الطبيعة نبعان توءمان، من يأخذ من النبع الصحيح، فى الوقت الصحيح، وبالقدر الصحيح – مدينة كانت أوإنسانا أو أى كائن حى – يعِش سعيدا، لكن من يأخذ بجهالة، وفى غير الوقت الصحيح، يكن نصيبه على العكس من ذلك" (636 د- هـ. الترجمة الإنجليزيّة لـ تيلر A. E. Taylor). هذه فكرة يمكن أن نرجع بها إلى حدوتة سقراط 'الإيسوبية' ''Aesopian'' فى الـ*فايدون* (60 ب - جـ).

يقول 'سقراط' إننا نجد اللذة والألم فى النوع العام *koinôi*، وعندما يُسأل إلى أى نوع يشير بهذه الكلمة يتّضح أنه نوعنا الثالث العتيد، الذى أحلنا إليه الصحّة والتناغم، نوع المزيج.

يقول 'سقراط' إن شخصا يختار حياة الفكر والعقل قد يحيا معافى من اللذة والألم كليهما، وأن مثل هذه الحياة قد تكون بالفعل الأشبه بحياة إلهية، فيوافقه پروتارخوس فى حماس: "من المؤكد أنه لا يمكننا الظن بأن الآلهة يشعرون بلذة أو بعكسها" (33 ب). هذا توجّه أفلاطونى تماما. سپينوزا Spinoza أيضا عبّر عن هذا التوجّه ذاته. وبالطبع لو أننا قصرنا اللذة والألم على الأحاسيس المصاحبة للعمليات الجسدية، فإن عقلا خالصا، إن كان هذا شيئا ممكنا، ما كان ليعرف لا تجربة اللذة ولا تجربة الألم. لكن إذا كان العقل بالضرورة وبجوهره خلّاقا، فإن كيانا عقليّا خالصا كان لينعم بحياة إبداعية عارمة البهجة. حتى إله أرسطو Aristotle، لو لم يكن قدره أن يبقى خاملا بلا حراك، لكان ينعم بحياة سارّة.

فى34- جـ - 35- د يبين أفلاطون، فى تحليل طويل دقيق، أن الرغبة يجب أن تنسب للروح لا للجسد، وأن "أجسادنا لا يمكن لها أن تشعر بالعطش أو الجوع أو أى شيء من ذلك القبيل". هذا تحسين وتصحيح لا لفلسفة الـ*فايدون* وإنما لسيكولوچيتها ـــ تصحيح جاء أول ما جاء فى *الجمهورية*، ولو أنه عابه هناك للأسف القول بأن 'الأجزاء' المختلفة للروح لها رغائبها الخاصة بها. فى

تعليقى على تلك الفقرة من *الجمهورية* (430 هـ - 431 ب) قلت بأفضلية رأى سقراط القائل بأنه حتى فى حالة الاختيار الردىء *akrasia* فإن العقل هو الذى يملى الاختيار.

التحليل المطوّل لمزيج اللذة والألم الذى لا يكون إلا فى الروح وحدها (47 د - 50 جـ) يوحى بأن أفلاطون كان آنذاك شديد التعلق بطريقة التقسيم. من الجائز أنه كان يجدها مفيدة جدًا لأغراض التعليم. ولكنها، كما يبيّن نموذجها هنا بوضوح، لم تكن تقسيما ملتزما بأى قواعد ثابتة. يبدأ التقسيم على أساس مبدأ معيّن ثم يتحوّل إلى غيره. ربما يمكننا أن ننظر إلى شكل الطريقة المتمثل هنا كتطوير لتمييزات پروديكوس Prodicus، ربما مع تخليصها من بعض الاعتباطية والنزق.

6

كانت مسألة الـ كينونة والـ صيرورة فى بؤرة فكر أفلاطون فى فترته المتأخّرة. نستطيع أن نرى هذا فى *فيليبوس* 53- د - 54- أ. روح اللهو المرحة التى تتبدّى فى إتيانه بـ تِيمَة العشق هنا تُظهر، فيما أرى، أن عقله كان مشغولا بالرؤية التصوّفية لعالم الصيرورة ككل، توّاقا للتحقّق فى أزليّة الـ كينونة الحقّة.

إننى أرى هذا ذا صلة بمبدأ الإنجاب فى الجمال *tokos en kalôi*، الذى قدّمه أفلاطون فى *المأدبة*، والذى كان عند أفلاطون مبدأ ميتافيزيقيًا وكونيًا أساسيًا. يجد أفلاطون مبدأ الإنجاب فى الجمال متمثلا أوّلا فى الإنجاب البيولوجى لكنه يصحبنا صعودًا إلى الخير الأعظم. إنه نفس الإنجاب فى الجمال الذى نجده فى الصعود إلى صورة الـ خير فى *الجمهورية*، والذى نجده فى الرؤية الطوباوية فى أسطورة الـ*فايدروس*، والذى يتجلى فى كل الـ*فايدون*، والذى نستشفه من دينامية الـ*سوفيست*، ومن إبداعية الـ*تيمايوس*.

الجميل، الذى هو صورة كمال، إذ يكون فى حضن العقل الفاعل، يجد لِذاته تعبيرا خلاقا فى إنجاب صور كمال أخرى. الـ حقيقة فاعلة خلاقة. هذا ما مال أفلاطون لتوكيده فى الـ*سوفيست* والـ*تيمايوس*. لكن ذلك لم يكن تحوّلا فى فكره. كانت البذرة هناك منذ البداية؛ مع مرور الوقت أتيحت لها الفرصة

والمجال لتنبُت. — وليس هذا مقطوع الصلة بفكر أفلاطون فى 'الإلهام' فى الـ *ايون* وفى مواضع أخرى.

التَوْق للأزلية الكامن فى رغبة الإنجاب فى الجمال ليس رغبة فى امتداد زمنى أو فى دوام زمنى، إنما هو تطلّع لأزلية اللحظة الخلّاقة.

7

ما يقوله أفلاطون عن الديالكتيك *hê tou dialegesthai dunamis* فى الـ*فيليبوس* 57- هـ -59-جـ لا يضيف شيئا لما يمكننا أن نعرفه من *الجمهورية*. نبرة هذه الفقرة من الـ*فيليبوس* ومحتواها يوحيان بأنها موجّهة لجدلٍ ما كان يدور داخل الأكاديميا.

فى 61-أ يقول 'سقراط' ملخّصًا نتيجة النزاع بين اللذة والمعرفة: "إذن فالخير النهائى، التام، والذى ينبغى على الجميع اختياره لن يكون أيّا من هذين؟" *oukoun to ge teleon kai pasin haireton kai to pantapasin agathon oudeteron an toutôn eiê;*. يترجم هاكفورث Hackforth هذه العبارة هكذا: "Then neither of the two can be the perfect thing that everyone desires، the absolute Good". استخدام هاكفورث لكلمة ''absolute'' (المطلق) مع كتابة كلمة ''Good'' بالحرف العالى مضلّل بدون مبرّر. وتستمرّ الصياغة المضلّلة فى السطور التالية حيث نجد ''grasp the Good'' ("يدرك الـ خير") و ''a way towards the Good'' ("سبيل إلى الـ خير") بينما هو واضح تماما أن الخير الذى يتحدّث عنه 'سقراط' يوجد فى حياة تتمتع بمزيج من اللذة والفكر (61 أ - جـ). ليس هذا مجال الـ خير الأعظم، الذى هو الـ حقيقة النهائية فى *الجمهورية*.

الفقرة الملغزة فى *فيليبوس* 64- أ - جـ التى يجدها هاكفورث Hackforth محيّرة، هى رحيق أفلاطونى خالص. كنا فى الـ*فيليبوس* بصفة عامة نتعامل مع أشياء على مستوى الإنسان، مع اللذة والفكر والسعادة والخير، نتعامل مع هذه الأشياء كما نلقاها فى دنيانا هذه فى زماننا هذا، فى عالم الصيرورة. وها هو أفلاطون يومض إلينا بإشارة ليذكّرنا بأن كل ذلك لا يمكن أن يكون له جوهر، لا يمكن أن يكون أكثر من محض حلم، إذا لم نجد له صلة بالـ حقيقة *alêtheia*

على المستوى الميتافيزيقى. إن فعلنا، فعندئذ، وعندئذ فقط، تكون حياتنا وتكون الأشياء الحسنة فى حياتنا حقيقية.

عندما يتحدّث 'سقراط' فى 64- جـ عن الوقوف عند الباب الأمامى لمسكن الخير نكون قد عدنا إلى الحياة الطيبة للناس، ومن جديد يجب أن تؤخذ ترجمة هاكفورث Hackforth بقدر من الحيطة.

8

من الخطأ أن نحاول قسر الأشكال المختلفة التى يقدّم بها أفلاطون مفهوما ما على التوافق الشكلى مع بعضها البعض. هكذا يحاول الباحثون عبثا أن يُقحموا شروح أفلاطون وتطبيقاته المتباينة لطريقة التجميع والتقسيم فى صياغة متجانسة. إننى أعتقد أن أفلاطون لم يكن عنده أبدا صيغة مكتملة للطريقة. هذا هو السبب فى أن باحثينا، رغم كل تبحّرهم وكل دأبهم الذى يُحسدون عليه، يعجزون عن الوصول إلى وصف للطريقة يتفقون عليه.

لكى نعطى الملاحظات السابقة بعض المضمون، دعونا ننظر فى صفحة واحدة من النصّ، الـ*فيليبوس* 23- جـ -24- ب. — فى 23- جـ نقسّم كل الأشياء فى الكون إلى قسمين؛ كلا، لنقل ثلاثة؛ حسنا، دعونا نضِفْ رابعا؛ قد نحتاج أيضا لقسم خامس. من الواضح أن هذا ليس تقسيما كما يُفهم التقسيم فى طريقة التجميع والتقسيم. — الله قد أظهر لنا فكرة الـ لامحدود والـ حدّ، أو ربما كان 'سقراط' قد حلم بها: الفكرة هى بصيرة خلاقة، ما كان من الممكن أن تُستخرج بعملية منطقية من مقدّمات أيّا كانت تلك المقدّمات. وكذلك لم يكن من الممكن أن نعثر عليها فى معطيات التجربة. بالطبع، كل التمييزات التى نبتكرها يمكننا فى يسر أن نجدها فى العالم — بعد أن نكون قد وضعناها نحن هناك، فلا يعود ثمة انفصال لها عن الطريقة التى نرى بها الأشياء. ثم فى 23-هـ يعطينا أفلاطون خليطا من هذا 'التقسيم' الخاص مع التقسيم المنهجى: سنرى كلًّا من الـ لامحدود والـ حدّ "ينقسم إلى عديد ويتفرّق" ثم يُجمع من جديد فى واحد. وفى 24-أ الـ لامحدود هو متعدّد. ولكن بعد ذلك مباشرة نراه فى جوهره امتدادا متصلا continuum غير منقسم. هو الـ متعدّد وهو الـ دياد وهو الـ لانهائى وهو الـ وعاء *hupodochê* غير المتشكل، هو كل هذا وفى نفس الوقت هو ليس أيّا من هذا. — ما كتبته هنا ليس نقدا لأفلاطون: غرضى أن أبيّن أننا عبثا نحاول العثور على منظومة محدّدة فى كتابات أفلاطون. أفلاطون

هو شـاعر وفنـان الفكـر: يعطينـا رؤى كاليدسكوبية kaleidoscopic للـ حقيقـة — حقيقة تأبى أن تحبس فى قالب واحد.

يلاحظ هاكفورث Hackforth (المقدمة، صفحة 3) التماثل بين "تضـادّ الـ لامحـدود والـ حدّ فـى الـ*فيليبـوس* والتضـادّ بـين شـواش مـا قبـل الكـون pre-cosmic chaos والصـور والعدد *eidê kai arithmoi* التى بها نظّم الشواش فـى الـ*تيمـايوس* ". هكـذا نسـتطيع أن نـرى أن الـ لامحـدود والـ حدّ، والشـواش والصـور والعـدد، والـ دَياد الـ لامحدّد والـ واحد، كلها صياغات مختلفـة لفكـرة الـ واحـد والـ متعـدّد الأساسـية التـى نجـدها فـى الـ*فايـدروس* و*الجمهوريـة*. كـان أفلاطـون – عبقرى الفكـر والبصيرة – يعرف أنه ما من صياغة لفظية يمكن أبدا أن تفى بالحقيقة. فى *الجمهورية* يعطينا أمثولـة الكهف، والخط المنقسم، وتشبيه الشمس، تعبيرا عن فكـرة واحدة أساسية. للتعبير عن علاقـة الصـور المعقولـة بالحالات الفعلية العديدة المحدّدة التـى تتمثـل فيهـا (’الـ واحـد فـى الـ متعـدّد‘ هـو تعبير آخر عن هذا) يتحدّث عن المشاركة، الاجتمـاع، المحاكاة، ومـا إلـى ذلك، ثم يجد فى الـ*پارمنيديس* أن كل أسـاليب التعبير هذه غير مرضية. يبدو أن الـ دَياد الـ لامحدّد – الذى لا نجده فى المحاورات – كان تطبيقا معيّنـا لفكـرة الـ حدّ والـ لامحدود، الواحد والمتعدّد. الـ دَياد الـ لامحدّد، مثله مثل لامحدود الأكثر-و- أقل، هـو امتـداد متّصـل continuum. بوصـفه هـذا هـو لامحـدّد ولامعقـول. كـى يُعقـل يجـب أن يخضـع لحدّ العدد. فإذا كانت صيغة الـ واحد والـ دَياد الـ لامحدّد قد أخذت بلُبّ أعضاء الأكاديميا لبعض الوقت، فما الغرابة فى ذلك؟ كل مـا أهيـل علـى هـذا المصـطلح قـديما وحـديثا مـن غمـوض وإغـراق فـى غياهـب الأسرار هو محض عصافة.

التفسـير الـذى يقدمـه ’سـقراط‘ لاكتشـاف تـوت المصـرى لمفهـوم حـرف الهجاء (18 ب - د) هو مثال جيّد جدّا للفعل الخلاق الذى بـه يبثّ العقل المعنـى فـى المتعدّد. خلق مفهوم الحرف – الذى يعرف كل لغوى أنـه شـىء مصـطنع تماما – يعطى تيّار الأصوات غير المفصّل معقوليـة ويـأتى إلـى الوجود باللغة المكتوبـة. نفس تيّـار الأصـوات ذاك إذ يُسمع لا يصبح معقـولا إلا حـين يجزّئـه العقل إلى كلمات متميّزة. هذه مجرّد حالة خاصّة من بسط العقل للصـورة علـى المعطَى اللامعقول ليصبح معقولا. هذا، فيمـا أرى، هـو المعنـى الأصـلى لمفهـوم المعقول السقراطى. من المؤسف أن أفلاطون فى سنواته الأخيرة رأى أن يـربط الفكرة بطريقة التجميع والتقسيم التـى كـان قد استحدثها، وهـى طريقـة كـان مـن الممكـن أن تخـدم أغـراض أرسـطو Aristotle العلميـة، لا اهتمامـات أفلاطـون الرياضية والفلكية والفلسفية، ناهيك عن اهتمامات سقراط الأخلاقية.

يضع ‘سقراط‘ جانبا تقسيم اللذة، الذى كان قد وعد بإنجازه، ويعود إلى فكرة الـ حدّ والـ لامحدود ويعرض أن يطبّق طريقة التقسيم هناك (23 جـ - 26 د). وإذا به تقسيم لا يشبه كثيرا ولا قليلا ما كان لنا أن نتوقّع على ضوء ما جاء فى الـ*فايدروس* أو الـ*سوفيست* أو الـ*بوليتيكوس*. أما التجميع، من ناحية أخرى، فنرى أنه إسقاط لوحدة تعطى المعقولية للمتعدّد اللامتشكل؛ بعبارة أخرى، إنه إنشاء صورة (نسق). كان أفلاطون يبحث عن أدوات فكرية جديدة لتمثيل الشدّ والجذب الأزلى المتبادل بين الـ واحد والـ متعدّد، الـ كينونة والـ صيرورة، ثبات المعقول وتحوّل العالم الموضوعى. كانت هذه واحدة أخرى من تجريباته التى لا تنتهى، وسيماء التجريب مطبوعة على كل جوانبها. عند تقديم فكرة المزيج *meikton* كنتاج للـ حدّ والـ أكثر- و- أقل *to mallon te kai hêtton*، يمزجها بفكرة المعيار measure كمصدر لكل ما هو حسن. إذ يفعل هذا فإنه يحرم الـ حدّ من شموليته. الحرارة لامحدودة؛ أى درجة حرارة معيّنة هى مزيج *meikton*؛ لكن درجة 300 مئوية، من حيث هى درجة حرارة، تماثل تماما 30 مئوية، لكنها ليست ’المعيار‘ الذى يعطينا جوّا معتدلا. من الواضح أن اهتمام أفلاطون بالاعتبارات الأخلاقية كان هنا هو الأعلى. أيّا ما كان مصير الفكرة فى الأكاديميا، فإننى لا أظن أن أفلاطون ظل راضيا عنها لوقت طويل. كان على الدوام متصيّدا لأفكار جديدة، ولم يكن أبدا ليرضى عن فكرة ما لوقت طويل؛ ذلك مصداق عبقريته. عندما نمسك بفكرة معيّنة، أو نظريّة، أو عقيدة، أو ما شئت من هذا القبيل، ونحاول أن نعطيها ثباتا لم يُرِده لها مبدعها، فإننا نضحّى بما له أعظم قيمة، البصيرة التى تتضمنها، التى يمكن أن تُلمح، تُشهد فى حركة الفكر الحيّة، لكنها أبدا لا يمكن أن تُحبس فى نظرية أو عقيدة جامدة. هذا هو المغزى الحقّ لإصرار أفلاطون على تأكيد أن أعمق أفكاره لا يمكن حبسها فى أى نصّ كتابى، إنه هذا وليس السرّية المذهبية التى ينسبها إليه شليزاك Szlezak وغيره من الباحثين المحدثين.

بعد أن جعل كل صيرورة تنتج عن امتزاج الـ حدّ والـ لامحدود، وبعد أن أضاف المزيج الناتج كمبدأ ثالث، نجد أفلاطون لا يشعر بالرضا. والحقّ معه. فلو أننا وقفنا عند هذا لكنا قد انضممنا للحشد الحاشد من الاختزاليين reductionists، القدامى منهم والمحدثين: نعطى بيانا جيّدا عن الصيرورة، ثم نورد قائمة بالعناصر التى استخدمناها فى بياننا الموضوعى. لكن أفلاطون كان يعرف أن ذلك لا يفى بغرضه، فيأتى بالعقل الفاعل الذى هو من وراء كل ذلك، يأتى به كمبدأ رابع. إذا أردنا الحقّ، فالفعل الخلّاق ككل هو وحده القابل لأن يُعقل حقّا. قد نجزّئه، فكريّا، على أكثر من نحو، لخدمة أغراض مختلفة. لكننا

نسيء لأنفسنا إن نحن قنعنا بالشظايا، كما يفعل كثيرون ممن ينتسبون للفلاسفة وللعلماء.

يطرح بيرنيت Burnet السؤال: لأىّ من 'أنواع' الـ*فيليبوس* تنتمى الصور؟ ثم يقول إن الصعوبة تنشأ "من واقع أن أفلاطون يحجم عن إعطاء مذهبه فى هذا الموضوع كاملا فى هذه المحاورة" *(Greek Philosophy: Thales to Plato*، 1914، p.332) . ليس الأمر هكذا فى رأيى. أفلاطون لا 'يحجم' عن إعطاء 'مذهبه كاملا': هو لا يعطيه لأنه لم يكن له أبدا 'مذهب كامل'؛ وهو لم يكن له أبدا 'مذهب كامل' لأنه كان يعرف أنه ليس من 'مذهب كامل' يمكن أن يفى بالحقيقة. أفلاطون أبدا لا يعطينا، لا عن هذا ولا عن أى مسألة أخرى، مذهبا 'مكتملا'، لأنه كان يعرف أن ذلك فيه هلاك الفلسفة. أردت أن أعلّق على مقولة بيرنيت على هذا المستوى الأساسى لأن ذلك يمسّ صميم الفلسفة. لكننى لا أرى صعوبة فى الإجابة على السؤال: الصور لا تنتمى وحسب للـ حدّ، إنها ذات الـ حدّ.

الفصل الثانى عشر

الـ*تيمايوس*

1

تَعِد الـ*تيمايوس* بأن تعطى بيانا عن تكوّن الكون حتى خلق الإنسان. ولكن قبل أن نخطَر بهذه النيّة نمرّ بمدخل غريب حيث يعطينا سقراط ملخّصا لمناقشة يُفترض أنها جرت فى اليوم السابق. ونجد الملخّص عبارة عن بيان بالخطوط العريضة للدولة النموذج التى وُصِفت فى الأبواب من الثانى حتى الجزء الأول من الباب الخامس من *الجمهورية*. يقول سقراط إنه يودّ لو سمع أحدا يعطى بيانا عن تلك المدينة النموذج "وهى تخوض صراعا ضدّ جيرلنها، وكيف حاربت بطريقة لائقة" (19 جـ. الترجمة الانجليزية لـ چويت Jowett). ونجد كريتياس مستعدّا لإجابة مطلب سقراط بحكاية رواها كهنة مصريون لصولون عن صراع جبّار خاضته أثينا ضدّ أطلانطس قبل عهد صولون بتسعة آلاف عام. ويقدّم كريتياس تخطيطا أوليّا للحكاية التى يُتّفق على أن يدلى بها تفصيليّا فى اليوم التالى — موضوع الـ*كريتياس* التى بدأها أفلاطون ولم يكملها.

الموجز التخطيطى الذى قدّمه سقراط للمدينة النموذج التى وُصفت فى *الجمهورية* قد أوعز للباحثين بشتى التصوّرات الجامحة. إذ يلاحظ چون بيرنيت John Burnet أن الموجز لا يشمل البابين السادس والسابع، نجده يقول: "هذا لا يمكن أن يعنى إلا أن الـ*تيمايوس* وما كان فى النيّة أن يليها كان مقصودا أن تحلّ بطريقة ما محل الأبواب الأخيرة من *الجمهورية*" (*Greek Philosophy: Thales to Plato*، 1914، p.339). إننى لأجد هذا كلاما لا يقبله عقل. إن فلسفة البابين السادس والسابع (مع الجزء الأخير من الخامس) هى عندى لبّ الأفلاطونية وقلبها النابض. نجد تلك الفلسفة فى كامل حيويتها

ليس فحسب في الـ*سوفيست* والـ*فيليبوس* والـ*تيمايوس* وإنما أيضا على امتداد *القوانين* وخاصّة فى الأبواب الثلاثة الأخيرة. مدينة *الجمهورية* النموذج هى ما 'حلت محلها' *القوانين*، وليس فلسفة *الجمهورية* فى المعرفة والحقيقة.

يبدو أن أفلاطون اخترع 'مناقشة اليوم السابق' ليمهّد للـ*كريتياس*. كان يحتاج تخطيطا لمدينة نموذجية لهذا الغرض ووجد تلك التى كان قد اخترعها للـ*جمهورية* جاهزة فاستخدمها. ليس هناك ما يدعو لافتراض أنه أراد أن يستحضر العمل السابق من حيث هو.

2

كانت الكوزمولوچيات أول نتاج المغامرات الفكرية للعقل الإنسانى. كل الثقافات البدائية، كل الحضارات القديمة، كانت لها كوزمولوچياتها أو أساطيرها الكوزمولوچية. أوائل المفكرين الأيونيين كانوا كلهم بناة كوزمولوچيات. سقراط كان عنده من الأسباب الخاصّة ما دعاه لأن يتخلى عن سلوك هذا السبيل. المسائل التى كانت هى كل همّ سقراط كانت عند أفلاطون أيضا فى المكان الأول من الأهمية. لكن أفلاطون لم يكن يرى ضررا فى أن يُعمل فكرَه وخيالَه فى بناء كوزمولوچية، بشرط أن تكون حدود المغامرة الفكرية واضحة تماما. هكذا نراه يجعل تيمايوس، قبل أن يقدّم عرضه، يذكّرنا أولا بالتمييز بين المعقول والمحسوس (27 هـ - 28 أ)، ثمّ ينبّهنا إلى أن وصف ما هو مجرّد ظِلّ سيكون بدوره مجرّد ظَنّ؛ فمكانة الكينونة بالنسبة للصيرورة تضاهى مكانة الصدق بالنسبة للظنّ (29 جـ). ثم يواصل القول: "يجب أن تقنعوا إذا جاء بياننا محتملا بقدر أى بيان آخر ... يجب ألا تتوقّعوا شيئا أكثر من حكاية *muthos* محتملة فى مثل هذه الأمور" (29 جـ - د. الترجمة الإنجليزية لـ دزموند لى Desmond Lee). كل هذا يتوافق تماما مع منظور *الجمهورية* بشأن المعرفة والحقيقة: إننا هنا نتحرّك داخل الجزء الأدنى من القسم الأعلى من الخطّ المنقسم. كل 'المعرفة العلمية'، كل معرفة واقعية عن الدنيا، هى عند أفلاطون منحصرة فى ذلك النطاق. جدير بالملاحظة أنه، بعد أن يقال لنا إن "وصف ما هو غير متغيّر وثابت ومعقول فى وضوح، سيكون غير متغيّر وثابت"، نجد ذلك متبوعا على الفور، فى نفس الفقرة، بهذا التحفّظ: "أىْ أنه سيكون غير قابل للتفنيد وغير معرّض للجدل بقدر ما يمكن لوصف بالكلمات أن يكون" (29 ب-جـ)، وهذا بدوره يتفق تماما مع *الجمهورية* والـ*فايدروس* والرسالة السابعة.

لعل ما دفع أفلاطون للمغامرة بالنزول إلى ذلك الخضمّ الكوزمولوچى غير الآمن هو نفس الشعور الذى ألهم كل فكر أفلوطين Plotinus، نفس الذى أملى على وايتهيد Whitehead أن يكتب رائعته *Process and Reality*، نفس الذى حفز كل بناة المنظومات الميتافيزيقية الكبرى، والذى يمكن أن أعبّر عنه بهذه الكلمات: نحن جزء من الـ كل، ونحن لا نستطيع أن نكون نحن أنفسنا كلًّا، إلا إذا رأينا أنفسنا فى الـ كلّ.

فى بداية حديثه التمهيدى، يلخّص تيمايوس فى إيجاز محكم موقف *الجمهورية* من المعرفة والحقيقة: "فى رأيى أن علينا أولا أن نميّز بين ما هو كائن دوما وليس خاضعا للصيرورة وذاك الذى هو دائما فى صيرورة وليس له كينونة أبدا. ذاك معقول، نبلغه بالعقل، ودائما هو كما هو؛ والآخر ندركه بالحسّ غير العقلانى، وهو دائما مادّة للحدس، دائم الصيرورة والفناء، لكنّه أبدا لا تكون له كينونة حقّة" (27 د - 28 أ). على الفور يضع هذا كل مناقشة الـ *تيمايوس* فى إطارها الصحيح. إن أفلاطون لا يرجع أبدا عن نبذ سقراط للبحث الفيزيقى فى 'السيرة الذاتية' فى الـ*فايدون*. هكذا ينهى تيمايوس حديثه التمهيدى محذّرا سقراط ألّا يتوقّع ما هو أكثر من 'حكاية *muthos* محتملة' (29 د).

ها هنا نجد تمييز سقراط الجذرى بين المعقول والمحسوس، وربط أفلاطون مستويات المعقولية بمستويات أو درجات الحقيقة، ومبدأ الميتافيزيقا الأفلاطونية الأساسى: التضادّ بين الحقيقة والوجود الزائل — كل هذا نجده، فى هذه الكلمات القلائل، محبوكًا فى نسيج واحد متماسك. قال لنا أفلاطون مرارا عدّة، إن ما هو حقيقى تماما وحده قابل لأن يُعرف بالمعنى الحقّ للمعرفة، وها هو هنا يكرّر هذا فى أوضح عبارة. فأفلاطون ينذرنا منذ البداية بأن الكوزمولوچيا التى نزمع أن نلج دروبها لا يمكن أن تكون موضوع معرفة حقّة.

ويعود تيمايوس يحثّ سقراط فى عبارة صريحة: "لا تدهش يا سقراط إذن إنْ كنا فى شأن كثير من المسائل المتعلقة بالآلهة وبعالم التغيّر ككل نجد أننا لا نستطيع من كل الوجوه وفى كل حالة أن نقدّم بيانا متناسقا ودقيقا ... إننا كلينا، أنا وأنت، ... لسنا إلا بشرا ... وينبغى ألا نتطلّع لأكثر من حكاية محتملة فى مثل هذه الأمور" (29 جـ-د). كل ما نعرفه عن العالم – حتى عن أكثر جوانب العالم اتّساقا نسبيا وثباتا نسبيا – لا يمكن أبدا أن يكون أكثر من حكاية محتملة، "فمتى قبلنا فى هذه الأمور الحكاية المحتملة يجدر بنا ألا نسعى للمزيد فى شأنها" *hôste peri toutôn ton eikota muthon apodechomenous prepei toutou mêden eti peri zêtein* (29 د). هذا مبدأ أساسى فى الأفلاطونية نحن فى أمسّ الحاجة لأن نستوعبه.

فى 51- ب - هـ يعود أفلاطون مرّة أخرى لموضوع الصراع بين المفهوم المادّى والمفهوم المثالى للحقيقة الذى كان قد مثّله فى الـ*سوفيست* بمعركة الآلهة والمَرَدة. الموضوع فى الواقع يضرب بجذوره فى التمييز السقراطى بين المعقول والمحسوس، الذى يعاود الظهور فى *الجمهورية* فى هيئة التباين بين مجال الحقيقة ومجال الظلال، الذى نجده مصوّرا بدقّة فى أمثولة الكهف، ومن جديد فى التمييز بين المعرفة *epistêmê* والظنّ *doxa*، المتمثّل فى الخط المنقسم. فحين يؤسس أفلاطون هنا حقيقة الصور المعقولة على التمييز بين المعرفة والظن فهو إنما يعود لتوكيد التمييز الذى أرساه فى *الجمهورية* بين كل 'معرفة' إمبريقية من ناحية والفهم العقلانى من ناحية أخرى. هنا أيضا نستطيع أن نرى فى وضوح أنه من المستحيل أن نفصل فى فكر أفلاطون بين البعد الإپستيمولوچى والبعد الميتافيزيقى. من الواضح أيضا أن أفلاطون، وإن يكن من المؤكّد أنه طوّر البصيرة السقراطية، فإنه أبدا لم يَحِد عنها.

3

البصيرة التى أعطِيت تعبيرا صريحا فى الـ*سوفيست*، بأن ما هو حقيقى لا بدّ أن يكون حيّا وعاقلا، يَيْنَع زهرها فى الـ*تيمايوس*، إذ نجد فى 29- د - 31- ب الـ واحد الپارمنيدى وقد اكتمل بالحياة والعقل.

العقل *nous* عند سقراط هو ما يجعل منا كائنات إنسانية، يعطينا طبيعتنا الإنسانية ويعطينا قيمتنا. يصعد أفلاطون بهذه البصيرة إلى المستوى الميتافيزيقى: العقل *nous* هو ما يجعل الكون هو ما هو ويضفى المعقولية على كل كينونة وكل صيرورة. من الخطأ أن تُترجم *aitia* فى أعمال أفلاطون بـ 'السبب' (cause). 'السبب'، فى التفكير العلمى، يشير إلى وضع للأحوال state of affairs يسبق وضعا آخر للأحوال. فى *فيليبوس* 26-هـ يقول أفلاطون إن الـ *aitia* و 'الصانع' اسمان لنفس الشىء. وأيضا، ذاك الذى يُصنع وذاك الذى يَحدث هما اسمان لنفس الشىء (*فيليبوس*، 27 أ).

فى 28-أ يقول تيمايوس: *pan de au to gignomenon hup' aitiou tinos ex anagkês gignesthai· panti gar adunaton chôris aitiou genesin schein*، وأترجمها: "أيضا، كل ما يحدث، يحدث بالضرورة بفعل فاعل؛ ليس ممكنا، بدون فاعل، لأى شىء أن يحدث". لى Lee يترجم هكذا: "In addition everything that becomes or changes must do so owing to some cause; for nothing can

("بالإضافة لذلك، كل ما يحدث أو يتغير come to be without a cause." لا بدّ أن يفعل هذا بفعل سبب ما؛ فلا شيء يمكن أن يحدث بغير سبب "). ترجمة جويت Jowett أكثر أمانة لروح نصّ أفلاطون: "Now everything that becomes or is created must of necessity be created by some cause، for without a cause nothing can be created". ("فكل شيء يحدث أو يُخلق لا بدّ بالضرورة أن يّخلق بفعل سبب ما، فبغير سبب لا شيء يمكن أن يُخلق".) علينا أن نحرص كثيرا على ألا نقرأ في كلمات أفلاطون المفهوم العلمي للسببية. يمضي أفلاطون فيبيّن أن انتاج شيء على مثال اللامتغيّر مغاير لانتاج شيء على مثال المتغيّر. ينبغي أن ننبّهنا هذا إلى الاختلاف الجذري في منظور أفلاطون لمسألة السببية. فالـ *aitia* عند أفلاطون، تماما كما هو عند سقراط، ليس 'سببا' خارجيّا بل هو دافع عاقل، هو قصْد (reason why): قد نقول إنه 'غاية' بشرط ألا يغيب عنّا أنه ليس غاية خارج الفعل بل هو تعبير عن غائية أصيلة في الفعل. هذا ما أسميه مبدأ الفعل الخلّاق principle of creativity.

حدوث أو صيرورة شيء ما (أي حدث) لا يفسّره (كما يظن علماؤنا) وصف أوضاع الأحوال التي تسبقه، مهما بلغ ذلك الوصف من التدقيق والشمول، بل تفسّره الغاية التي تظهر الحدث كتوكيد خلاق للكلّ (الحقيقة) الذى لم يكن وضع الأحوال السابق إلا مظهرا موضوعيّا له. (لعلي، كما في أحوال أخرى عديدة، قد جاوزت أفلاطون: إن لم تكن عندى إضافة أسهم بها، فلماذا إذن أكتب؟ لكني فيما قلت هنا لا أعارض أفلاطون. حيث أعارض أفلاطون فعلا، كما في مسألة البقاء الشخصي بعد الموت، فإني أعلن هذا صراحة.)

فكرة السبب هي من خلق العقل. حين فصل كَنْت Kant العقل Vernunft، reason من جماع فعل العقل الفاعل ثم مضى يميّز بين العقل reason والملكات الأخرى (الفهم، Verstand، understanding، والإحساس Sinnlichkeit، sensibility)، وزاد بأن قسّم العقل نفسه إلى عقل نظري speculative وعقل عملي practical، فإنه لم يفعل غير أن أضعف البصيرة السقراطية، بصيرة أن المفاهيم التي تشكّل عالم المعقول ينشئها العقل. العقل الفاعل هو الحقيقة الواحدة التي نعرفها. الخط المنقسم عند أفلاطون لا يؤسّس ملكات منفصلة بل يشير إلى مستويات متباينة من الكمال في العقل الفاعل.

فكرة 'السبب' كما تُفهم عادة لا بدّ أن تكون أكثر اختلاقات fictions العقل وغولا في غياهب الماضي السحيق، وهي من الرسوخ في عقلنا بحيث تبدو آمنة من كل تَحَدٍّ. لا بد أنها كانت بين أقدم إبداعات النوع الإنساني، ولا جدال

فى أنها أحسنت خدمة الجنس البشرى، فما كان البشر بمستطيعين أن يبدأوا مسيرتهم الطويلة فى تسخير الطبيعة بدون هذه الأداة. لكن آن لنا أن نكشف الوهم، مهما كانت فائدته وضرورته لخدمة أمور معيشتنا. الصيرورة المبدعة ليس لها سبب، بل لها مناسبة، لها أساس، لها نبع، أو ما شئت من التعبيرات. المناسبة تتفتّح تفتّحا خلّاقا. اسأل شاعرا، اسأل عاشقا. هذه الفكرة بالطبع لا تمكننا من إنجاز عمل فى عالم الواقع. لكن إقحام أسطورة السببية فى الفلسفة أوقع الفلاسفة فيما لا نهاية له من المعضلات الكاذبة، التى لا يمكن أن تجد لها حلّا أبدا، إنما يمكن فى يسر الإفلات من أحابيلها بعون فكرة الإبداع. الصيرورة سرّ لا يضحى معقولا إلا فى ضوء مبدأ الفعل الخلّاق.

4

فى ترجمته للـ*بوليتيكوس*، يقول چ. ب. سكيمپ J. B. Skemp، معلّقا على *تيمايوس* 33- ب - جـ، حيث يَرِد وصف الجسم الحى للعالم: "ها هنا نلقى تفكيرا أنثروپومورفيّا مبكّرا عن الكَون" (صفحة 87). أن نقف عند الطبيعة الأنثروپومورفية[78] لهذا الوصف يعنى الخَلط من فكر أفلاطون. الأنثروپومورفية هنا، أيّا ما كان منبعها، كانت عند أفلاطون أسطورية مقصودة، لكن البصيرة المتضمّنة فيها كانت ميتافيزيقية عميقة، أو كما أفضّل أن أقول، كانت نبوئية. إنها تعطينا منظور كون حىّ عاقل.

فى 34- أ- ب نجد الـ واحد الپارمنيدى، الكامل المكتمل، ملخّصا فى صيغة ما كان الإيلىّ الجليل لينكر منها شيئا، لولا فارق وأىّ فارق! فهذا الـ واحد مخلوق. حتى 'نموذجه' المعقول لا يمكن معادلته بالحقيقة النهائية. رغم أن أفلاطون لا يحدّد صراحة، فى الأسطورة *muthos*، العلاقة بين الـ صانع والنموذج، إلا أننى أراه متسقا مع كل منظور أفلاطون أن تكون الحقيقة النهائية

(78) ترحُب مساحة الفكر الإنسانى بتزايد وتشعّب المفاهيم التى تكوّن مجال الفكر. وفى فترة سُبات الفكر العربى، التى طال مداها، اكتسب الفكر الإنسانى الكثير من المفاهيم التى نحن فى أشدّ الحاجة لاستيعابها، فهذه أدوات التفكير التى بدونها يبقى تفكيرنا منحصرا فى دائرته الضيّقة، لا يتجاوزها. وأيسر سبل استيعاب المفاهيم الجديدة فى لغتنا هو تعريب المفردات الدالة على تلك المفاهيم فى اللغات الحيّة التى نشأت فيها. وقد نستطيع أن نوجد لبعض المفاهيم مفردات مناسبة بالنحت أو الاشتقاق. ولكل من الطريقتين – التعريب والنحت أو الاشتقاق – ما لها وما عليها. هل نترجم anthropomorphic thinking بـ 'تفكير مؤنسن' مثلا؟

هـى الــ خيـر، الــ خيـر الفاعـل الخـلّاق، الـذى يحقّـق خيـرُه العاقـلُ ذاتـه، طبعـا وبالـضرورة، فـى فعـل الخلـق. هـذا أفلـوطين وسـپينوزا فـى آن معًـا. لـم يزيّـف أفلوطين فكر أفلاطون بل أعطاه تعبيرا أسطوريًا أصيلا. منظومـة سـپينوزا[79] أيضـا أسطورية: لن نصل إلى جوهرها إلا حين نراها هكذا، وعندئذ فقط تجد مظهرية براهينها الرياضية ما يشفع لها فيما تنطوى عليه من رؤية أساسية.

يمضى تيمايوس بعد ذلك ليبيّن ما الذى دعا مشكّل هذا الكون المتغيّر أن يشكّله أصلا. "كان خيّرا، وما هو خيّر ليس فيه هباءة من حسد؛ وإذ لم يكن فيه حسد فقد رغب أن يكون كل شىء مماثلا له قدر الإمكان" (29 د - هـ. الترجمة الإنجليزية لـ لى Lee). الـ*تيمايوس* تقدّم فى وضوح مبدأ الفعل الخلّاق the principle of creativity. الـ ديميورجوس *dêmiourgos* (الصانع) خلق العالم لأنه، إذ هو خيّر، أراد لخيره أن ينتشر. خير الـ خير النهائى فيّاض، يؤكد ذاتـه فـى عطـاء خـلاق، فـى فعـل الحـبّ. فـى صـباى كتبـت خلاصـة تخطيطيـة للمنظومة الفلسفية التى كنت قد كوّنتها فى ذهنى. أذكر أنى صغت التخطيط فى ستّين نقطة، انتهت إلى أنه فى التحليل النهائى فإن أصل صيرورة كل ما هو كـائن هو إرادة، والإرادة غائيـة، والغايـة حب. من ثَمّ انتهيت إلـى أن الـ حقيقـة النهائية هى الـ حبّ. إننـى أجد نفس الفكرة فى هذا الذى يقولـه أفلاطـون هنـا. صـانع العالم كان خيّرا، ولأنه كان خيّرا فقد أراد أن يكون الخير فى كل شـىء. السبيل الوحيد لأن نجد صيرورة العالم معقولة هو أن نرى المصدر النهائى لكل شىء كقوّة خلّاقة عاقلة وخيّرة. لكنى لا أرى هذه الفاعليـة الخلّاقة كعمليـة خلق من قِبَل خالق متسام transcendent؛ إنها فاعلية خلاقة تطوّر وتشكل كينونتها الذاتية. وكمـا يضيف أفلاطـون: "هذا مبدأ لأصـل عـالم التغيّر صـحيح بقدر مـا يمكن لحكمة البشر أن تدرك، وينبغى لنـا أن نقبلـه"، *tautên dê geneseôs kai kosmou malist' an tis archên kuriôtatên par' andrôn phronimôn apodechomenos orthotata apodechoit' an* (29 هـ - 30 أ. الترجمة الإنجليزية لـ لى Lee).

"إذ وجد الله الكون المرئى فى حالة ليس فيها استقرار، بل وجده فى حركـة غيـر متنـاغمـة وغيـر منتظمـة، حوّلـه مـن اللاانتظـام إلـى النظـام ..." (30 أ). هنـا علينا أن نتمهّل عند نقطتين. لو أن الحقيقة النهائيـة كانـت كيانـا پارمنيديًا بسيطا

([79]) أترجم Spinoza's system بـ 'منظومـة سپينوزا'. إننـى أرى أن ترجمـة system فـى سياق الإشـارة لفكر فلسفى شامل بـ 'نظام' لا تفى بالغرض.

غير متمايز، لما كان من الممكن أن نجد تفسيرا لصيرورة أىّ شىء على الإطلاق. لا بدّ من شىء فى مواجهة الـ واحد الكامل. يختار أفلاطون أن يرى ذلك الشىء كعالم مضطرب مستقلّ الوجود. ربما كان ذلك راجعا لتعلق أفلاطون المزاجى بالبسيط واللامتغيّر. لكن ذلك يتركنا مثقلين بمشكلة مصدر أو أصل ذلك العالم المضطرب. أنا أجد ذلك الشىء فى بُعد الوجود (مجرّد كينونة المعطَى الجرداء الصمّاء)، فى مواجهة بُعد الحقيقة: هذان بُعدان فى العقل الفاعل الخلّاق النهائى[80] الذى أسمّيه أيضا الـ أزل الـ خلّاق. هذا هو المنظور الذى أقدّمه فى الباب الثانى من *Let Us Philosophize*.

لغة أفلاطون (مثلا فى 27 هـ - 28 أ) قد توحى بأن موقفه تجاه التغيير والصيرورة بقى متأرجحا برغم أنه مال فى محاوراته المتأخّرة للتوكيد على الحياة والعقل والفاعلية كسمات جوهرية للحقيقة. لكنه حين يقول إن " ذاك الذى يبقى هو هو بلا حراك أبدا لا يمكن أن يكبر أو يصغر بفعل الزمن؛ ولا يمكن أن يقال عنه إنه حدث فى الماضى، أو إنه يحدث الآن، أو إنه سيحدث فى المستقبل؛ ولا هو يخضع لأىّ من تلك الحالات التى تؤثّر فى الأشياء المتحرّكة المحسوسة التى يسببها التوالد" (38 أ. الترجمة الإنجليزية لـ چويت Jowett) — حين يقول هذا ينبغى أن نكون قادرين على فهمه بطريقة أفضل. الواقع الزائل وحده هو فى الزمن ويخضع للدَفْق الهيراكليتى the Heraclitian flux؛ أما العقل الفاعل الخلاق الذى بدونه لا يكون للواقع الفعلى أى كينونة فهو متجاوز للزمن supra-temporal. لو أن العقل الفاعل الخلّاق كان هو نفسه متغيّرا، لما كانت هناك حقيقة ولا كينونة حقّة على الإطلاق: عندئذ تكون عندنا أفكار باركلى Berkeley مع غياب الله، وهذه استحالة. الفقرة 37- جـ - 38- ب بأكملها تضع مسألة الزمن والأزل تحت ضوء ساطع. ترى هل كانت هذه الفقرة فى ذهن أوغسطين Augustine حين عالج مسألة الزمن فى الباب الحادى عشر من *الاعترافات*؟

---

(80) أجريت هنا تعديلا على الأصل الإنجليزى الذى وجدته غير دقيق، فأنا أضع 'الحقيقة' فى مواجهة 'الوجود' كبعدين لـ حقيقة التى هى الأزل الخلاق. 'الحقيقة' هى المعقول بينما الـ حقيقة (ليتنى أجد وسيلة للتمييز بين الكلمتين بطريقة أوضح من هذه) هى العقل الفاعل.

5

حين نصل إلى خلق الطبقات الأدنى من المخلوقات الحيّة، المخلوقات التى تلى طبقتَىْ الآلهة المخلوقة، نجد نقطتين جديرتين بالملاحظة. نجد الـ صانع أوّلا يخبر الآلهة بأنهم فى حقيقة الأمر فانون لكنه بما فيه من خير لن يسمح بأن يفنوا. هل يتناقض هذا مع 'التدليل بالبرهان' فى الـ*فايدروس* و *القوانين* على خلود الروح كمبدأ للحركة؟ ربما. لكنه لا يؤثر على الفكرة الأساسية فى قلب الـ *فايدون* وكل المنظور السقراطى، فكرة أزلية الروح. هنا فى الـ*تيمايوس* يعلن الـ صانع: كل ما هو مُركب يمكن أن يُفكك *to men oun dê dethen pan luton* (41 أ- ب). كل روح معيّنة هى مجمّعة ومن ثَمّ فهى قابلة للفناء. (دعونا نترك جانبا الآن مسألة ما إذا كان ذلك سيحدث أم لا.) لكن الروح بفاعليتها وإبداعيتها هى حقّا فى الأزل، هى لحظة من الـ حقيقة الأزلية، أو، إذا سُمح لى باستخدام مصطلحى الخاصّ، هى لحظة من الـ أزل الـ خلّاق. وإذ أقول هذا أكون قد قدّمت ثانية النقطتين اللتين أشرت إليهما من قبل: الـ صانع فى أسطورتنا *muthos*، بينما يوجّه الآلهة لخلق الحيوانات التى ستعمر الأرض، يحتفظ لنفسه بخلق روح الإنسان. هذا يشير إلى إلوهية الروح، الرسالة المحورية فى الـ*فايدون*.

حين يقال لنا إن "الأصول الأكثر بُعدا" للنار والأجسام الأخرى "لا يعرفها غير الإله والناس الذين يحبهم الإله"، هل يُفترض أن نفهم أن الأصول الأولى للأشياء "يعرفها الناس الذين يحبهم الإله" بنوع من الوحى التصوّفى؟ أم أن الحكماء (الذين بوصفهم حكماء يحبهم الله بالضرورة) يعرفونها بمعرفة سرّية مخبوءة عن العامّة؟ هل فى هذا تأييد للرأى القائل بأن أفلاطون كانت له فلسفة خفيّة؟ أعتقد أننا لا ينبغى أن نتعسّف فى قراءة كلمات أفلاطون هنا. ربما كانت العبارة لا تعنى أكثر من القول بأنه، فى حين أن ما يزمع تيمايوس أن يشرحه يمكن أن يفهمه كل الناس لأنه منحصر فى مجال الصيرورة، فإن الأصول الأولى، 'السبب' *aitia* الحقّ، لا يمكن أن يدركه إلا الفيلسوف الحقّ الذى يستطيع أن ينال، بالديالكتيك الأصيل، رؤية الـ حقيقة النهائية.

فكرة الشواش الأوّلى original chaos التى قدّمت فى 30- أ تظهر من جديد فى 47-48 فى التضادّ بين العقل والضرورة. العالم ليس نتاجا للعقل الخالص. لكى يُعقل العالم الفعلى المنقوص، نحتاج عنصر الوجود الأجرد، الذى يسمّيه أفلاطون هنا 'الضرورة'. الـضرورة التى يكون على العقل التعامل معها فى مسار الخلق هى – على الأقل فى تأويلى الخاصّ – المعطى الوجودى الضرورى (أو ضرورة أن يكون الوجود معطى). بغير بُعد الواقع الموضوعى (= الوجود)، لكان العقل يبقى فى سكينة لازمنية timeless مثل 'العلة الأولى' ('السبب الأول') عند أرسطو Aristotle. علينا أن نفكر فى الـ حقيقة (الـ خير، الله، الـ واحد) باعتبار أن لها بُعد الوجود هذا، الذى فيه أو من خلاله تؤكد الحقيقة ذاتها دواما فى حقائق زائلة.

الحقيقة الأزلية لا يكون لها وجود موضوعى إلا فى واقع هو بجوهره عابر: هذا ما أسمّيه بمبدأ الزوال principle of transience فى الباب الثانى من *Let Us Philosophize*.

فى المنظور النهائى للحقيقة يلزمنا أن نرى بُعد العقل يصارع لامعقولية الوجود الأجرد.

من جديد تعود الفكرة للظهور فى 49- أ فى هيئة الوعاء، *hupodochê*، أو حاضنة الصيرورة، *pasês einai geneseôs hupodochên autên hoion tithênên*، ولو أن أفلاطون هنا يقدّم الوعاء كمبدأ ثالث بجانب المعقول والمحسوس. من قبل وجدنا العقل والصور المعقولة من ناحية والأشكال المتحوّلة من ناحية أخرى. لكن الأشكال المتحوّلة ما كانت لتكون لو لم يكن عندنا بجانب العقل شىء يمكن أن تصاغ منه أو فيه الأشكال العابرة. هكذا نجدنا أمام الوعاء باعتباره النوع الثالث من الكينونة. (استخدام لى Lee لعبارة 'صور الحقيقة' ''forms of reality'' هنا لا يمكن إلا أن يكون مصدرا للاضطراب). إننى أسمّى هذا بُعد الوجود أو المعطَى أو الواقع. يمكنك أن تسميه المكان، أو الزمان-المكان، أو المادة بمعنى 'هولى' أرسطو Aristotle's *hulê*. كل هذه تصوّرات خيالية (اختلاقات) fictions، وكلها صالحة بنفس القدر. ما يهم هو أنه فى سبيل أن يُعقل العالم كما نجده أمامنا، لا يمكن أن تكون الـ حقيقة النهائية مثل الـ واحد البارمنيدى the Parmindindean One، بل لا بدّ أن تكون متعدّدة الأبعاد. أعتقد أن هذا كان هو أيضا درس الـ*بارمنيديس*.

بعد ذلك يُطرح السؤال ما إذا كان ينبغى لنا أن نتحدّث عن كون واحد أو عديد من الأكوان أو لانهائية من الأكوان. هنا نجدنا أمام صيغة أخرى من

أحجية 'الرجل الثالث'. إذا كان الكون قد صُنع على مثال النموذج المثالي، *kata to paradeigma dedêmiourgêmenos*، فلا بدّ أن يكون واحدا، "فذلك الذى يضمّ كل الكيانات المعقولة لا يمكن أن يكون له ثان، وإلا لزم أن يكون هناك آخر يضمّ كليهما ... إذن لكى يماثل كونُنا المخلوقَ الحى الكامل فى كونه فريدا، لم يصنع الـ صانع كونين أو عددا لانهائيّا، إنما كوننا كان وهو الآن وسيبقى دائما خلقه الوحيد" (31 أ). هنا لم تُستخدم حُجّة الارتداد اللانهائى infinite regress لأن بؤرة النقاش هنا هى تفرّد العالم المخلوق؛ لكن مبدأ أن المثال المعقول لا يحتاج هو ذاته مثالا أسبق قائم هنا أيضا: المعقول مُكتفٍ بذاته. بشكل أبسط يمكننا أن نقول، بما أن المسألة الميتافيزيقية تتعلّق بأصل كل كينونة، فإن تعدّد الأكوان لا يمكن أن يعنى إلا عديدا من أنظمة، مستقلّة عن بعضها البعض، تابعة كلها للحقيقة النهائية. الفلاسفة المحدثون الذين يناقشون تعدّد الأكوان يحاولون سدىً التعامل مع مسألة لا يمكن حتى أن تصاغ صياغة ذات وضوح ذاتى.

7

حين يزمع تيمايوس أن يدخل فى تفاصيل صنع الكون، يقول إن علينا أن ننظر فى طبيعة النار والماء والتراب والهواء. "إذ أن أحدًا لم يبيّن بعد أصلها، بل نتحدّث كأنما الناس يعرفون ما النار وما كل واحدة من تلك العناصر" (48 ب). الخطأ الأساسى فى التفكير الفلسفى الراهن هو أننا عاجزون عن أن نرى أن ما يقوله أفلاطون هنا صحيح فى يومنا هذا كصحّته فى زمن أفلاطون. يمضى أفلاطون قائلا: "ليس لنا نحن أن نصف المبدأ الأول أو المبادئ الأولى (سمّها كما تشاء) للكون، لسبب بسيط هو أنه سيكون من الصعب شرح منظورنا فى سياق المناقشة الحالية. ... سأتمسّك بمبدأ القول المحتمل الذى قدّمته فى البداية ..." (48 جـ - د). أن نأخذ فى الاعتبار "المبدأ الأول أو المبادئ الأولى" لا يكون ممكنا إلا حين نعمل فى مجال المعقول الخالص، أعلى الأقسام فى 'الخط المنقسم'. هذا لا موضع له هنا لأننا هنا، مثل بارمنيديس فى الجزء الثانى من قصيدته الفلسفية، قد عبرنا الحدّ الفاصل وولجنا طريق الـ ظاهر[81]، حيث لا يمكننا تبيّن أىّ مبادئ حقة — علينا أن نقنع بالحكاية المحتملة، وهذا كل ما يَعِدنا به أفلاطون.

---

(81) طريق الـ ظاهر: تنقسم قصيدة بارمنيديس الفلسفية إلى جزئين، الجزء الأول 'طريق الحقّ' يتناول المبادئ الأولى، والجزء الثانى 'طريق الظاهر' يتناول ظواهر الأشياء.

الـضرورة هـى العامـل اللاعقلانـى فـى الكينونـة، هـى إعطائيـة المعطـى givenness of the given، كون هنـاك معطـى نهائى لا يمكن إرجاعـه لما عداه irreducible. موطنه ومرتعه هو الوعاء والحاضنة، الـ *hupodochê*، لكل وجود عابر. الـ*تيمـايوس* هـى 'طريق الـ ظـاهر'، فـى أعمـال أفلاطـون: اضطرّ أفلاطون، كما اضطرّ پارمنيديس، لأن يتنـازل فيتـواءم مـع حاجـة البشر للتجوال في دروب مناطق التهيّؤات.

لنـا أن نلاحـظ أنـه لا مكـان لمـادة لا حياة فيهـا فـى الـ*تيمـايوس*. إذا كانـت الأرض إلهـا أو إلاهـة، وإذا كـان الكـون كلـه يتكـوّن مـن آلهـة أو إلاهـات، فـأين يمكن أن يكون أى شىء بغير حياة؟

وصـف لـوك Locke الأشياء خارجنـا بأنهـا "مـادّة غبيـة، خاملـة، لا تفكـر". أىّ حقّ كان له في أن يقول ذلك؟ إذا خلّصنا أنفسنا من خرافة مفهومنـا المسبق عن 'المادة' يمكننا أن نرى كل الأشياء من حولنـا تظهر إدراكـا وإبداعا وحيـاة. إننا لا نستطيع أن نثبت هذا، ولك أن تقول أن هذه رؤيـة خياليـة، محـض شـعر. ولكننا أيضـا لا نستطيع أن نثبت العكس. كل ما نستطيع أن نقـول هـو إن أسـاليب العلم الموضوعى لا يمكن أن تعطينـا فهمـا لحقيقـة الأشـياء الداخليـة؛ ومـن ناحيـة أخرى فإن الفلسفة النظريـة والشعر لا يمكـن أن يعطيانـا معرفـة بـالواقع الفعلـى للأشياء.

8

حين يقول أفلاطون فى الـ*تيمايوس* إنـه "يصـعب أن نقول بيقين كامـل أىّ العناصر ينبغى حقّا أن نسمّيه ماء بدلا من نار، أو حقّا أيّها ينبغى أن نسمّيه بـأىّ اسم بدلا من أىّ اسم آخر" (49 ب)، نرى كيف أن سيولة اللغة وسيولة الأشياء كليهما وجهان لا ينفصلان من السيولة الشاملة للموجودات. هذه الفكرة مضمرة فى ديالكتيك الـ*پارمنيديس* وفى المفهوم العام للديالكتيك فى *الجمهورية*.

عَوْدًا إلى مجاز الإنجاب الأثير عند أفلاطون، نجده يقول إننـا نستطيع أن نمثل الوعـاء *hupodochê* بـالأم والـصورة المعقولـة بـالأب ونـاتج اتحادهمـا بوليدهما (50 د). أفلاطـون يـداوم تغييـر مجازاتـه لأنـه، أكثـر مـن غيـره مـن

الفلاسفة، يرى فى وضوح تامّ أن كل بحث فى المبادئ الأولى هو محاولة للتعبير عمّا هو فى جوهره يتأبّى على كل تعبير essentially ineffable.

حيث إنه لا بدّ للوعاء من أن يتلقى كل أشكال الأشياء المعقولة والأزلية فيجب أن يكون فى ذاته خلوًا من كل صفة. وعلى ذلك فإن الوعاء "غير مرئى وغير مشكل، شامل لكلّ شىء، يتصف بطريقة محيّرة تماما بالمعقولية، ومع ذلك يصعب جدًا إدراكه" (51 أ- ب).

نقرأ أن العناصر التى تكوّن منها العالم كانت فى البدء بغير تناسب أو قياس، *panta taut' eichen alogôs kai ametrôs*، بحيث إن الـ صانع حين تهيّأ لصنع الكون، كانت أولى خطواته أن يعطى تلك العناصر الشكل والعدد، *dieschêmatisato eidesi te kai arithmois* (53 أ - ب). هكذا نرى أن الوعاء والمكان والمادّة والوجود الأجرد يمكن معادلتها باللامحدود واللامحدّد ولا تكتسب النظام والترتيب إلا بالخضوع للصورة المعقولة.

9

لا يمكن لأحد أن يفترض أن أفلاطون أراد منا أن نأخذ بجدّية حكايته عن تكوين الكائنات الإنسانية والجسد البشرى، فلماذا إذن يكون علينا أن نفترض أن بقية الكوزموجونيا cosmogony ينبغى أن تؤخذ بجدّية في حين أن أفلاطون يخبرنا المرّة بعد المرّة أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة حقة بعالم الظواهر؟

القسم الختامى عن نشوء 'الحيوانات الأخرى' (ومن بينها المرأة) التى لم تكن جزءا من الخلق الأصلي (90 هـ -91 جـ)، هذا القسم هو من خامة أساطير أفلاطون عن حياة العالم الآخر. ألا ينبئنا هذا بأن الـ*تيمايوس* برمّتها لم يكن مقصودا بها أبدا أن تكون أكثر من حدّوتة؟[82]أفلاطون لم يعتقد أبدا بأن من الممكن أن تكون لنا معرفة عقلانية عن عالم الظواهر فيما عدا النظريّات الرياضية التى قد نكوّنها لنفسّر بها الانتظام فى تحرّكات الأجرام السماوية وفى

([82]) لا يتناقض هذا مع كوننا نجد فى الـ*تيمايوس* بصائر ميتافيزيقية بالغة العمق. لم يكن ممكنا لأفلاطون أن يهزل دون أن ينعكس فى هزله عمق بصيرته، تماما كما أننا نجد فى هزلية *العاصفة* لـ شكسبير Shakespeare's *The Tempest* أعمق الفكر الفلسفى.

مجال الهارمونيا. فيما عدا ذلك، فحتى 'العلوم' المحترمة، الطب، والزراعة، والملاحة وبناء السفن، والعسكرية، وما إليها، كلها قاطبة ليست إلا ظنًا وحدسًا.

من قبل قيل لنا: "متى ترك المرء، بقصد الاسترخاء، مناقشة الأمور الأزلية، فمن المعقول والمقبول أن يشغل فراغه بطريقة تأتى بمسرّة لا يعقبها ندم، بالنظر فى حكايات محتملة عن عالم التحوّل" (59 جـ - د). ينبغى أن نأخذ أفلاطون بكلمته فى هذا. خارج نطاق المفاهيم الخالصة – المجال الحقّ للفلسفة – ليس لنا غير الحكايات المحتملة، نمارس فيها فاعلية عقلنا. هكذا فإن كل كوزمولوچيا الـ*تيمايوس*، ينبغى أن تعَدّ، حسبما يعلن أفلاطون نفسه، لا أكثر من مران تخيّلى. ولم يتوقّع أفلاطون أبدا من 'علوم' الطبيعة أن تتجاوز ذلك. واهًا لدنيانا! لقد اكتشفنا أن حكاياتنا المحتملة تعطينا قوى شيطانية استهوتنا، ملأتنا غرورا، واقتضت منا، وظلت تقتضى منا، ثمنا باهظا. أما كان خيرا للإنسانية لو أننا بقينا قانعين بخضوعنا البدائى للطبيعة، وبأساطيرنا البدائية عن نشأة العالم، بصحبة بصائرنا البدائية فى أعمق الحقائق وأصدق القِيَم؟ ماذا تضيف كل علومنا وكل تكنولوچيتنا لحياة سافو Sappho أو حياة أفلاطون أو حتى حياة صبى، راعى غنم بسيط، من أزمان ما قبل التاريخ؟

10

حين يشرع أفلاطون فى أن يشرح كيف تتصف الأجسام بصفاتها المحسوسة، يبيّن مبادئ منهجية مهمة لم نستوعبها بعد. لا يمكننا تفسير المحسوسات موضوعيّا بغير أن نأخذ الحسّ كشىء مسلم به؛ ولا يمكننا أن نفسّر الحسّ موضوعيّا بغير أن نأخذ المحسوسات كشىء مسلّم به (61 جـ - د). لا يمكن أن يكون هناك تفسير موضوعى نهائى وتامّ لأىّ شىء. أن ننسى هذا يوقعنا فى خطأ الاختزالية reductionism. ضحك المحدثون كثيرا من بلاهة ماهيّات quiddities المدرسيين Scholastics، لكن فيما وراء تلك البلاهة كانت هناك بصيرة سقراط العظيمة: فى منتهى الأمر فإن التفسير الوحيد لكون شىء ما حارّا هو أنه حارّ بالحرارة — هو حارّ بالنسبة لنا لأن العقل خلق فكرة الحار ليبرّر عتمة التجربة المعطاة فى نور المفهوم المعقول.

بعد أن يعطى تيمايوس بيانه عن أجزاء الروح، الفانية والإلهية، يضيف أن صحّة بيانه لا يمكن توكيدها إلا عن طريق توكيد إلهى، إلا أنه يمكننا أن نخاطر الآن بأن نزعم أنه بيان محتمل (72 هـ). لا يغيب عن أفلاطون أبدا التمييز بين مجال المعرفة ومجال الحدس. إننا نحسب أننا قد أصبحنا أكثر حكمة وأكثر

جِذقا من أن تكون بنا حاجة لذلك التمييز، وحيثما نظن أننا قد نطبّقه، فإننا نعكس الترتيب الأفلاطونى. إننا مخطئون تماما. لن تكون فلسفتنا فى عافية ولن يكون علمنا فى عافية حتى ندرك أننا لا نحظى بالفهم العقلانى إلا فى الفلسفة وأن كل علم علومنا الموضوعية هو ظنّ. أىّ هذين الجانبين نخصّه باسم 'المعرفة' لا يهمّ كثيرا — لكن علينا أن نتبيّن فى وضوح طبيعة كلٍّ من نوعَىْ النشاط المتميّزين هذين.

أكثر من مرّة وفى أكثر من سياق يعلق دزموند لى Desmond Lee على غياب فكرة الزخم momentum عند أفلاطون وفى الفكر اليونانى عامّة. فى ملاحظته التمهيدية للقسم الذى يبدأ فى 79- أ يكتب: "لكن اليونانيين لم تكن لديهم فكرة عن القصور الذاتى، معتقدين أن كل حركة يلزمها الاستخدام المستمرّ للقوّة". إننى علقت على هذا التوجّه من قبل، ولكن بما أنه ينطوى على خطأ أساسى فى تفكيرنا، فلا أرانى بحاجة للاعتذار إذا ما كرّرت ما قلته من قبل. تظهر ملاحظة لى Lee كم يسهل علينا أن نخطئ أسطورة علمية نافعة فنحسبها صدقا مطلقا. الفيزيقا الحديثة تقول لنا إن القصور الذاتى inertia خاصّية للجسم تجعله يقاوم التغيّرات فى سرعته أو، إذا كان ثابتا، يقاوم الحركة. جنية غامضة عابثة اسمها الخاصّية تقود حركة مقاومة خبيثة (مسلحة بكل تأكيد بأسلحة الدمار الشامل)، تحرّض أىّ جسم متحرّك على مقاومة أىّ تغيير فى سرعته، وفى نفس الوقت تحرّض أىّ جسم ثابت على مقاومة الحركة. بالطبع سيقول لنا علماؤنا إنهم لا يعنون ذلك على الاطلاق. كل ما يعنونه هو أننا نستطيع أن نجرى حسابات نافعة على فرضية أن هناك خاصّية كهذه. لكن هل يفسّر ذلك الـ لماذا؟ أىّ محاولة للمضى فيما وراء المعادلات الرياضيّة المعقّمة، أى محاولة للتفكير طلبا للتفسير، تضطرّنا للجوء للأساطير. فى منتهى الأمر علينا أن ننتهى إلى أن العلم لا شأن له بالتفسير أو بالفهم أو بالصدق النهائى.

لا يمكن أبدا أن نعرف ما الذى يجعل الأشياء تتحرّك: لكننا نعرف ما الذى يجعلنا نحن نتحرّك. هل هو مخالف للعقل كثيرا أن نتصوّر أن ما يجعل الأشياء تتحرّك مماثل لما يجعلنا نحن نتحرّك؟ ربّما، ولكن يكون علينا عندئذ أن نتخلّى عن كل أمل فى الفهم. إذا أصررنا على الفهم، فالسبيل الوحيد المتاح لنا أن نصنع أساطير تجعل الأشياء معقولة. ولكن، من جديد، علينا أن نعرف أن أساطيرنا ما هى إلا أساطير. علينا أن ندرك أن الفهم إنارة تنتجها عقولنا وتبثّها فى الأشياء. لكن أيضا مرّة أخرى أقول إنه إذا لم تكن المعقولية (ومنبتها، العقل الفاعل الخلاق) سمة أصلية فى الحقيقة النهائية، فلست أرى كيف كان من الممكن أن تنشأ فينا.

فى الـ*فايدروس* يقرّر أفلاطون أولا – فى 'البرهان' الشهير على خلود الروح (245 جـ -246 أ) – مبدأ التلقائية autonomy كمبدأ أساسى لكل تفكير ميتافيزيقى. وبعد ذلك بقليل يقول فى 246- ب، جميع الروح ترعى جميع ما هو بغير روح، *psuchê pasa pantos epimeleitai tou apsuchou*. هذا مبدأ غاب عن بصر الفلاسفة المحدثين، أو قل إنهم عُمْىٌ عنه. حقيقة مبادرتنا الذاتية (عفويتنا) spontaneity وفعاليتنا الخلاقة التى نعيها وعيا مباشرا ينكرونها، مفضّلين عليها مفهوم السببية الطبيعية، التى أبدا لم تكن وأبدا لا يمكن أن تكون إلا فرضية لا يمكن إثباتها وليس لها معقولية حقّة.

فى النهاية، نجد أن 'مغزى' المحاورة سقراطى تماما. الفقرة المطوّلة 89- هـ -90- د تماثل كثيرا الأحاديث التربوية فى الـ*يوثيديموس* والـ*ليزيس*. لا يسعنى إلا أن أقتبس السطور التالية:

"لكن من كان صادقا فى حبّ المعرفة والحكمة الحقة، وفعّل عقله أكثر من أىّ جزء آخر فيه، لا بدّ أن تكون له، إن بلغ الحقّ، أفكار خالدة وإلهية، وبقدر ما يتاح للطبيعة البشرية أن تشارك فى الخلود، لا بدّ أن يكون خالدا تماما، وحيث أنه يراعى دائما القوّة الإلهية، وقد حفظ العنصر الإلهى بداخله فى أكمل حال، فإنه سيكون كامل السعادة ". (الاقتباس فى الطبعة الإنجليزية من ترجمة چويت Jowett البديعة) .

هذا هو كل ما يبلغه الكائن الإنسانى من خلود. الصلة التى أوجدتُ هنا بين رعاية الروح التى كان سقراط يدعو إليها والسعادة الحقة ليست مجرّد تلاعب بتماثل التعبيرين *ton daimona* و *eudaimona einai* فى اليونانية.

ملحق 1
حياة أفلاطون

مصادرنا عن حياة أفلاطون شحيحة ومتأخرة، ومعظمها لا يمكن الاعتداد به كثيرا. فيما يلى أوجز ما يمكن الوثوق به إلى حدّ معقول.

ولد أفلاطون نحو عام 427 ق.م.، وكان والداه، أريستون وپيريكتيونى، ينتمى كل منهما لأسرة أثينية عريقة. لكن الحرب البيلوپونيزية المدمرة كانت قد نشبت قبل سنتين من مولده ودامت حتى تجاوز العشرين، فنشأ وسط جو المآسى والكوارث التى جاءت بها تلك الحرب الغشوم التى انتهت بهزيمة مهينة لأثينا.

تبدّت مواهب أفلاطون الإبداعية مبكرا، واتجه لنظم الشعر والتأليف المسرحى، لكن يبدو أن تأثره بشخصية سقراط وفكره صرفه عن الشعر إلى الفلسفة. ومن المرجّح أن يكون أفلاطون قد رأى سقراط وهو لم يزل طفلا صغيرا، ومن المؤكد أنه لازمه فى السنوات العشر الأخيرة قبل موته.

بعد إعدام سقراط فى عام 399 غادر أفلاطون أثينا وأمضى اثنتى عشرة سنة فى ترحال، التقى خلاله بعديد من دارسى الفلسفة والرياضيّات، ويحتمل أن يكون قد أمضى بعض الوقت فى مصر. ولعله كتب معظم أعماله الباكرة فى فترة الترحال هذه. بعدها عاد إلى أثينا حيث أسس فى عام 387 مدرسته الفلسفية فى حديقة خارج أسوار المدينة مكرّسة لـ أكاديموس، فعُرفت المدرسة باسم الـ أكاديميا. وبقيت أكاديميا أفلاطون منارة للإشعاع الفكرى أكثر من تسعة قرون متصلة حتى أغلقها الإمبراطور چستنيان عام 529م. بحجة تعارض

تعاليمها مع تعاليم الكنيسة، رغم أن الكنيسة فى نشأتها كانت قد استعارت الكثير من الفكر الأفلاطونى.

بعد تأسيس الـ أكاديميا تفرّغ أفلاطون للدرس والتعليم، ويبدو أنه انقطع عن الكتابة زمنا، غير أنه عاد إليها فى وقت متأخّر — عاد إليها مع اختلاف فى أسلوب الكتابة وفى الموضوعات التى تعالجها تلك الكتابات المتأخّرة.

لكن يبدو أنه رغم حرص أفلاطون على التفرّغ لمدرسته فى العقود الأربعة التى تشكّل النصف الثانى من حياته، فإن الظروف اضطرته لترك مدرسته والسفر إلى سراقوسة فى صقليّة، فى 367، 361، استجابة لطلب ديون، شقيق زوجة ديونيسيوس الثانى، ملك سراقوسة، فى محاولة لإقناع الملك الشاب بأن يجدّ فى دراسة الفلسفة، حتى يحكم حكما مستنيرا يحقّق بعض حلم أفلاطون فى قيام نظام سياسى تسوده الحكمة. إلا أن المحاولة، لأسباب عديدة، باءت بالفشل، بل كانت خاتمتها مأساوية.

مات أفلاطون فى 347 فى نحو الثمانين، بعد أن كان قد فرغ لتوّه من تأليف كتابه الأخير، *القوانين*، وقبل أن يتاح له أن يراجعه مراجعة أخيرة. وخلفه فى رئاسة الأكاديميا سپيوسيپوس ابن شقيقته.

ملحق 2
أعمال أفلاطون

كانت الإنسانية جدّ محظوظة إذ وصلت إلينا كتابات أفلاطون كاملة على الأرجح. وكانت قد جُمعت فى وقت باكر، وفى وقت باكر أيضا رُتبت فى تسع رباعيات، والأعمال التى وصلت إلينا عبر العصور الوسطى تضم المحاورات وثلاث عشرة رسالة وكتاب 'تعريفات'. لكنْ بعد استبعاد عدد من هذه الأعمال التى اتفق المختصّون على كونها دخيلة، يبقى نحو 28 'محاورة' (بحسبان الرسائل مجتمعة 'محاورة'). وبعد نقاش طويل توصل الباحثون إلى ما يشبه الإجماع على تقسيم هذه الأعمال إلى ثلاث مجموعات، باكرة ووسيطة ومتأخّرة، إلا أن ترتيب المحاورات زمنيّا داخل كل من المجموعات يظل، باستثناءات قليلة، محلّ خلاف كثير.

المحاورات الباكرة: *الدفاع* – *كريتون* – *لاخيس* – *خارمديس* – *ليزيس* – *يوثيفرون* – *يوثيديموس* – *هيبياس الكبرى* – *هيبياس الصغرى* – *جورجياس* – *بروتاجوراس* – *ايون* – *كراتيلوس* – *مينيكسينوس*.

المحاورات الوسيطة: *مينون* – *فايدون* – *المأدبة* – *فايدروس* – *الجمهورية* – (أنا أميل لأن أضع الـ*بروتاجوراس* ضمن هذه المجموعة).

المحاورات المتأخّرة: *بارمنيديس* – *ثياتيتوس* – *سوفيست* – *بوليتيكوس* – *فيليبوس* – *تيمايوس* – *كريتياس* (لم تُستكمل) – *القوانين*.

نشرت أعمال أفلاطون مطبوعة لأول مرة فى البندقية عام 1513، تلت ذلك طبعة بازل (سويسرا) عام 1534، ثم جاءت طبعة ستيفانوس Stephanus عظيمة الأهمية التى نشرت فى باريس عام 1578 فى ثلاثة

مجلدات، قسّمت كل من صفحاتها خمسة أقسام مرقومة أبجديًا. وقد أصبحت الإشارة إلى أرقام صفحات طبعة ستيفانوس وتقسيماتها الأبجدية هى الوسيلة المعتمدة فى الإشارة إلى أعمال أفلاطون.

لعل أشهر الطبعات الحديثة الكاملة هى الطبعة التى أعدّها چون بيرنيت John Burnet وصدرت عن دار Oxford: Clarendon Press فى مطلع القرن العشرين، فى خمسة مجلدات، ويشار إليها عادة بـ Oxford Classical Text، وبدءا من عام 1995 شرعت الدار فى إصدار طبعة جديدة منقحة. وهناك طبعة فى اثنى عشر مجلدا ضمن مجموعة Loeb Classical Library يظهر فيها النص اليونانى مصحوبا بترجمة إنجليزية فى صفحات متقابلة. وهناك كذلك طبعة فى أربعة عشر مجلدا تظهر النص اليونانى مع ترجمة فرنسية فى صفحات متقابلة، نشرت تحت إشراف l'Association Guillaume Budé وتعرف باسم طبعة Budé.

بالإضافة للترجمة الإنجليزية والترجمة الفرنسية فى هاتين الطبعتين الكاملتين، هناك ترجمات عديدة للأعمال الكاملة بمختلف اللغات الحية، لعل أقربها منالا فى اللغة الإنجليزية ترجمة چويت Benjamin Jowett، وتتوالى الترجمات الجيّدة للمحاورات المفردة دون انقطاع.

على حدّ علمى ليست هناك ترجمة عربية للأعمال الكاملة (وسيسعدنى أن يصحّح لى أى أحد خطئى إن كنت مخطئا فى هذا)، ولكن هناك عددا من ترجمات لمحاورات مفردة، كثير منها جيّد ولا شكّ، إلا أنى وقد رأيت ترجمات رديئة جدا، لا أطمئن لأن أذكر أى ترجمة تحديدا دون أن يكون قد أتيح لى الاطلاع عليها.

ملحق 3

مؤلفات استشهد بها أو أشير إليها فى ثنايا الكتاب

(يضم الثبْت التالى بعض المفكرين الذين أشيرَ إليهم وأهم أعمالهم حتى لو لم يكن قد استشهد ببعض تلك الأعمال على وجه التحديد) .

Anonymous، *The Cloud of Unknowing*، translated into modern English with an introduction by Clifton Wolters، 1961.

Aristotle، *Categoriae، De Interpretatione، Analytica Priora، Analytica Posteriora، Topica، De Sophistici Elenchis، Physica، De Generatione et Corruptione، De Anima، Metaphysica، Ethica Nicomachea، Politica، Rhetorica، De Poetica.*

Aristophanes، *The Clouds.*

Augustine of Hippo، *Confessions* (written towards the end of the fourth century of the Christian era).

Bergson، Henri، *L'Evolution créatrice*، 1907.

Berkeley، George، *A New Theory of Vision*، 1709، *Principles of Human Knowledge*، 1710، *Three Dialogues between Hylas and Philonous*، 1713، *Siris*، 1744.

Blake، William، *Auguries of Innocence.*

Bradley، F.H.، *Appearance and Reality*، 1893.

Bronte، Charlotte، *Jane Eyre*، 1847.

Bunyan، John، *The Pilgrim's Progress*، 1678.

Burnet‹ John‹ *Greek Philosophy: Thales to Plato*‹ 1914.

Bywater‹ Ingram‹ tr. Aristotle‹ *De Poetica.*

Cornford‹ Francis Macdonald‹ *Plato's Theory of Knowledge*‹ 1935‹ *The Republic of Plato translated with Introduction and Notes*‹ London‹ 1941‹ 1945.

Descartes‹ René‹ *Discours de la Méthode*‹ 1637‹ *Méditations*‹ 1641.

Dover‹ Kenneth‹ Plato's *Symposium*‹ edited with Introduction and Commentary‹ 1980.

Edghill‹ E.M.‹ tr. Aristotle‹ *Categoriae*‹ *De Interpretatione.*

Field‹ G.C.‹ *Plato and his Contemporaries*‹ 1930‹ 1948.

Guthrie‹ W.K.C.‹ tr. the *Protagoras* and the *Meno*‹ 1956.

Hamilton‹ W.‹ tr. the *Gorgias*‹ 1960.

Hardie‹ R.P. and Gaye‹ R.K.‹ tr. Aristotle‹ *Physica.*

Heraclitus‹ the fragments of Heraclitus are accessible at .

Hobbes‹ Thomas‹ *Leviathan*‹ 1651.

Hume‹ David‹ *A Treatise of Human Nature*‹ 1739-40‹ *Enquiry concerning the Human Understanding*‹ 1748‹ *Dialogues concerning Natural Religion*‹ 1779 (posthumously‹ but written c. 1750).

Irwin‹ T.H.‹ "The Intrellectual background"‹ *The Cambridge Companion to Plato*‹ ed. Richard Kraut‹ 1992.

Jenkinson‹ A.J.‹ tr. Aristotle‹ *Analytica Priora.*

Joachim‹ Harold H.‹ tr. Aristotle‹ *De Generatione et Corruptione.*

Jowett‹ Benjamin‹ tr.‹ *The Dialogues of Plato.* 1871.

Kant‹ Immanuel‹ *Critique of Pure Reason*‹ 1781‹ 1787‹ *Prolegomena to Any Future Metaphysics*‹ 1783‹ *Groundwork of the Metaphysics of Morals*‹ 1785‹ *Critique of Practical Reason*‹ 1788‹ *Critique of Judgment*‹ 1790‹ 1793.

Keats‹ John‹ *Ode on a Grecian Urn.*

Khashaba‹ D. R.‹ *Let Us Philosophize*‹ 1998‹ 2008‹ *Plato: An Interpretation*‹ 2005‹ *Socrates' Prison Journal*‹ 2006‹ *Hypatia's Lover*‹ 2006‹ *The Sphinx and the Phoenix*‹ 2009‹ *Plato's Memoirs*‹ 2010.

Kraut‹ Richard‹ *The Cambridge Companion to Plato*‹ ed. Richard Kraut‹ 1992.

Landor‹ Walter Savage‹ *On His Seventy-Fifth Birthday.*

Laurence‹ Stephen and Macdonald‹ Cynthia‹ eds.‹ *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*‹ 1998.

Lee‹ H.D.P.‹ tr‹ *The Republic*‹ 1955‹ tr. *Timaeus* and *Critias*‹ 1965.

Leibniz‹ Gottfried Wilhelm‹ *Discours de Métaphysique*‹ 1686‹ *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*‹ 1704‹ *Essais de Theodicée*‹ 1710‹ *La Monadologie*‹ 1714. Leibniz's seminal ideas are dispersed in many essays and fragments‹ available in many collections. *Leibniz Selections*‹ edited by Philip P. Wiener‹ 1951‹ is a fairly comprehensice handy volume. Bertrand Russell's *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*‹ 1900‹ 1937‹ contains a helpful appendix of leading passages.

Lindsay. A.D.‹ tr.‹ Plato's *Republic*‹ 1935.

Locke‹ John‹ *An Essay concerning Human Understanding*‹ 1690.

Machiavelli‹ *The Prince*‹ 1532.

Milton‹ John‹ *Paradise Lost*‹ 1667.

Moore‹ G.E.‹ *Principia Ethica*‹ 1903.

Morrow‹ Glenn R.‹ *Plato's Epistles*‹ Translation‹ with Critical Essays and Notes‹ 1935‹ 1961.

Mueller‹ Ian‹ "Mathematical method and philosophical truth"‹ *The Cambridge Companion to Plato*‹ ed. Richard Kraut‹ Cambridge‹ CUP‹ 1992‹ p.182.

Mure‹ G.R.G.‹ tr. Aristotle‹ *Analytica Posteriora.*

Murray‹ Penelope‹ *Plato on Poetry*‹ 1996.

Nietzsche‹ Friedrich‹ *The Birth of Tragedy*‹ 1872‹ *Thus Spake Zarathustra*‹ 1883-92‹ *Beyond Good and Evil*‹ 1885.

Parmenides، the philosophical poem of Parmenides consisted of a Proem، followed by "The Way of Truth" and "The Way of Appearance". Only certain fragments have reached us. An easily-accessible internet source for the fragments in English:

.

Pascal، Blaise، *Lettres provinciales*، 1656-1657، *Pensées sur la religion*، 1669 (posthumously).

Pickard-Cambridge، W.A.، tr. Aristotle، *Topica*، *De Sophisticis Elenchis.*

Plato، *Apology*، *Charmides*، *Laches*، *Lysis*، *Euthyphro*، *First Alcibiades*، *Hippias Major*، *Hippias Minor*، *Ion*، *Crito*، *Gorgias*، *Euthydemus*، *Menexenus*، *Cratylus*، *Meno*، *Phaedo*، *Protagoras*، *Symposium*، *Phaedrus*، *Republic*، *Parmenides*، *Theaetetus*، *Sophist*، *Politicus*، *Philebus*، *Timaeus*، *Critias*، *Laws*، *Epinomis*، *Epistles.*

Plotinus، *The Enneads.*

Quine، W.V.O.، "On What There Is"، reproduced in Laurence، Stephen and Macdonald، Cynthia، eds.، *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*، 1998.

R. Hackforth، *Plato's Examination of Pleasure*، 1945 (A Translation of the *Philebus* with Introduction and Commentary).

Roberts، W. Rhys tr. Aristotle، *Rhetorica.*

Ross، W.D.، tr. Aristotle's *Metaphysica*، *Ethica Nicomachea.*

Rowe، C. J.، Plato's *Phaedo*، edited with Introduction and Commentary، 1993.

Russell، Bertrand، *Problems of Philosophy*، 1912. Russell's numerous works، always thought provoking، always a delight to read، are not listed because they do not bear directly on the subject of the present book.

Russell، Bertrand، and Whitehead، A.N.، *Principia Mathematica*، Vol. 1، 1910، 1915; Vol. 2، 1912، 1927; Vol. 3، 1913، 1927.

Santayana، George، *The Life of Reason*، 1905-1906، *Three Philosophical Poets: Lucretius*، *Dante*، *and Goethe*، 1910، *Scepticism and Animal Faith*، 1923، *The Realms of Being*، 1927.

Schiller، Friedrich von، *Die Jungfrau von Orleans*، 1801.

Schopenhauer، Arthur، *The World as Will and Idea*، 1818.

Skemp، J.B.، *Plato's Statesman*، a translation of the *Politicus* with introductory essays and footnotes، 1952.

Smith. J.A.، tr. Aristotle، *De Anima.*

Spinoza، Benedict، *Ethica ordine geometrico demonstrata*، 1677 (posthumous).

Szlezak Thomas A.،، *Reading Plato*، 1993، English translation by Graham Zanker، 1999.

Taylor، A.E.، *Plato: Tthe Man and His Work*، 1926، tr.، Plato's *Laws*،

Thoreau، Henry David، *Walden*، 1854.

Tolstoy، Leo، *A Confession*، *The Gospel in Brief*، and *What I Believe*، Translated with an Introduction by Aylmer Maude، 1940 — A good compact volume of some of Tolstoy's religious writings.

Tredennick، Hugh، *The Last Days of Socrates*، 1954.

White، Nicholas P.، "Plato's metaphysical epistemology"، *The Cambridge Companion to Plato*، ed. Richard Kraut، Cambridge، CUP، 1992، pp.280-285.

Whitehead، Alfred North، *Science and the Modern World*، 1926، *Religion in the Making*، 1926، *Process and Reality*، 1929، *The Aims of Education*، 1932، *Adventures of Ideas*، 1933، *Modes of Thought*، 1938، *Essays in Science and Philosophy*، 1948 (posthumous).

Wittgenstein، Ludwig، *Tractatus Logico-Philosophicus*، 1921، *Philosophical Investtigations*، 1953 (posthumous).

فى ترجمة المصطلحات الفلسفية استعنت بالمراجع التالية:

مجمع اللغة العربية، *المعجم الفلسفى*، 1983.

مراد وهبة، *المعجم الفلسفى*، 1998.

عبد الرحمن بدوى، *المنطق الصورى والرياضى*، الطبعة الرابعة، 1997.

المؤلف/المترجم فى سطور :

داود روفائيل خشبة

ولد داود روفائيل خشبة عام 1927 بشمال السودان لأبوين من صعيد مصر. ورغم أنه عشق الفلسفة منذ صباه، فإن ظروفا غير مواتية اكتنفته طويلا، فلم يُتَح له أن يكمل كتابه الأول إلا فى أواخر عقده السابع. نُشر له باللغة الإنجليزية:

*Let Us Philosophize*2008،1998

Plato: An Interpretation 2005

*Socrates' Prison Journa*l 2006

*Hypatia's love*r 2006

*The Sphinx and the Phoeni*x 2009

*Plato's Memoir*s 2010

شرع المركز القومى للترجمة بالقاهرة فى ترجمة كتبه إلى العربية، وقد صدر منها قبل هذا الكتاب:

يوميات سقراط فى السجن، 2010، ترجمة المؤلف.

هيباتيا والحب الذى كان، 2010، ترجمة سحر توفيق.

يصف المؤلف فلسفته بأنها صيغة أصيلة من الأفلاطونية، بمثل ما كانت فلسفة أفلوطين صيغة أصيلة من الأفلاطونية.

التصحيح اللغوى : أمل عبد الفتاح

الإشراف الفنى : حسن كامل

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

لعل أفلاطون لم يُدرس قط بمثل التركيز الذى دُرس به - على المستوى العالمى - فى الآونة الأخيرة، لكن لعله أيضا لم يتعرّض قط لمثل سوء الفهم والمسخ والتشويه الذى تعرّض له فى هذه الفترة نفسها.

فهمنا لأفلاطون وفهمنا لطبيعة التفكير الفلسفى وجهان لقطعة نقود واحدة، والفهم السائد فى الدوائر الأكاديمية يمسخ فهمنا للفلسفة كما يمسخ تأويلنا لأفلاطون. لم يكن غرض أفلاطون فى كتاباته أن يقدّم منظومة فلسفية مكتملة، وإنما كانت غايته أن يقدح فى روح قرائه شرارة الفهم تلك التى "فجأة تولد فى الروح مثلما يومض الضوء حين توقد نار وتتغذى بذاتها من ذاتها"، كما يقول فى إحدى رسائله.

أهدانا أفلاطون أعمق البصائر فى أنفسنا وفى الحقيقة فى كساء من أساطير مجنّحة، وإذا بباحثينا الجهابذة يحيلون الأساطير إلى عقائد دوجماتية سخيفة، إلى نظريات واضحة الخلل، ويضيع كل شىء: الجوهر الموحى والرؤية الملهمة.

يدخل المؤلف فى حوار حى مع أفلاطون ويقدم الفلسفة التى يستمدّها لنفسه من ذلك الحوار، أو على حد قول المؤلف: "أرد ينابيع أفلاطون الفيّاضة لأروى حديقتى، وأقدّم صيغتى الخاصة من الأفلاطونية"، تماما كما فعل أفلوطين من قبل.

كانت الفلسفة عند أفلاطون أسلوب حياة بل كانت الفلسفة هى تمام الحياة الإنسانية الحقّة، وفى هذا الكتاب لا تغيب عن المؤلف أبدا هموم الإنسان وصراع الإنسانية ضدّ ما يثقلها من ظلم ومن ظلام.

تصميم الغلاف: إبراهيم الخارجى